
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00631162 5

Goldwin Smith

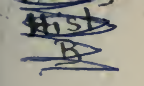
The Grange.

LA

RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS


IMPRIMERIE J. CLAYE
RUE SAINT BENOIT 7
LABOR
PARIS



LA RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

PAR

GASTON BOISSIER

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1874

LA
RELIGION ROMAINE

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE ROMAINE APRÈS AUGUSTE.

Impopularité de la philosophie pendant la république. — Elle ne s'établit définitivement à Rome qu'avec Cicéron. — Résumé des doctrines religieuses et morales de Cicéron. — Elles sont le fond sur lequel a vécu la philosophie romaine pendant le Ier siècle de l'empire. — Caractère nouveau que prend l'enseignement philosophique à partir d'Auguste. — La philosophie sous Tibère. — L'éducation de Sénèque.

Après les cultes étrangers, ce fut la philosophie qui eut à Rome le plus d'influence sur les croyances religieuses. Leur action n'était pas toujours semblable, et surtout elle ne s'exerçait pas sur les mêmes personnes. La philosophie n'a jamais été populaire chez les Romains. « Elle évite la multitude, dit Cicéron, et lui est suspecte et odieuse[1]. » Il suffisait de se moquer des philosophes

1. *Tusc.*, II, 1.

sur le théâtre pour faire rire le public[1], et du temps d'Horace, quand ils paraissaient dans les rues avec leurs accoutrements étranges, les enfants venaient leur tirer la barbe[2]. Ils ne pouvaient donc pas, au moins dans les premières années, s'adresser directement au peuple qui ne les aurait guère écoutés. Leur enseignement fut d'abord renfermé dans les maisons des riches et des grands seigneurs, où ils trouvaient des auditeurs plus bienveillants et mieux préparés. C'est donc pour la société distinguée de Rome que leurs leçons étaient surtout faites, mais il ne faudrait pas croire que rien n'en ait pénétré dans les rangs inférieurs. L'histoire nous montre que ces grands mouvements d'idées qui naissent dans un cercle restreint de savants et de lettrés n'y restent pas et qu'ils finissent toujours par se répandre dans le peuple, qui se charge d'en tirer les conséquences pratiques. Le théâtre grec, que les poëtes romains imitaient fidèlement, était tout imprégné de philosophie : il en passa nécessairement quelque chose sur la scène de Rome. Le public, en écoutant les aventures de Télamon et de Chrysès, entendait discuter sur la nature des dieux ou exposer le système du monde[3]. La comédie discourait des droits des pères et des enfants, des rapports de la femme avec le mari, du serviteur avec le maître. Elle résumait toute la morale des écoles grecques dans des pensées vives et brillantes qui ne s'oubliaient pas. Devant ce peuple gros-

1. Laberius fait dire à l'un de ses personnages : « Suis-moi dans les latrines pour prendre un avant-goût de la doctrine des cyniques. » (*Compitalia*, 3, éd. Vahlen). — 2. *Sat.*, I, 3, 133. — 3. Voyez les fragments de *Télamon* d'Ennius, et ceux du *Chrysès* de Pacuvius, dans les *Reliq. tragicorum latinorum* de Vahlen.

sier et violent, elle vantait la douceur, la modération, l'humanité, elle s'attendrissait pour les misérables et les faibles ; c'est dans une pièce de Plaute que Rome entendit pour la première fois un esclave dire à un homme libre : « Je suis homme, comme toi, *tam ego homo sum quam tu*[1]. » Il n'est pas possible que ces enseignements aient été tout à fait perdus, et le peuple, en quittant le théâtre, ne devait pas seulement en rapporter chez lui un peu de littérature, comme le disait Varron[2], mais aussi quelques principes de philosophie qui sans doute ne lui furent pas inutiles.

La philosophie ne parvint à s'établir tout à fait à Rome qu'avec Cicéron ; jusque-là sa situation y avait été fort incertaine. Ce sol lui était contraire, et elle n'était pas arrivée à y prendre racine. C'est lui « qui lui fit obtenir le droit de cité dans ce pays où elle n'était encore qu'une étrangère[3]. » Il paraît surpris lui-même du succès qu'avaient obtenu ses traités philosophiques, et nous dit qu'ils furent mieux accueillis qu'il ne le croyait[4]. Les circonstances s'étaient en effet chargées de lui préparer des lecteurs : c'étaient tous ces hommes d'État que le gouvernement de César éloignait comme lui des affaires, et qui venaient se reposer de leur désœuvrement dans la lecture de ses ouvrages[5]; ils y trouvaient résumées avec un éclat merveilleux les découvertes que la sagesse grecque avait faites pendant plusieurs siècles

1. *Asinar.*, II, 4, 83. — 2. *Sat. menipp.*, *De gloria* (Riese, p. 144). — 3. C'est l'éloge que Cicéron donne à Caton (*De fin.*, III, 12) ; il lui convient bien mieux à lui-même. — 4. *De div.*, II, 2. *De nat. deor.*, I, 4. — 5. *De div.*, II, 2 : *in nostris libris adquiescunt.*

de méditation. Cicéron leur présentait à la fois tous les résultats de ce long travail. C'est ce qui explique comment ses livres, les premiers qu'ait donnés au public la philosophie romaine, la contenaient déjà tout entière; c'est ce qui fait qu'après lui, au moins pour les théories importantes et les principes fondamentaux, il restait si peu de progrès à faire. Cicéron croit à l'existence de Dieu, et l'établit sur le consentement de tous les peuples : « Il n'y a pas de nation si sauvage, dit-il, qui, même quand elle ignore quel dieu il faut avoir, ne sache au moins qu'il en faut avoir un[1]; » ce Dieu a créé l'homme et lui a donné toutes les qualités dont il est orné[2], il l'a composé d'un corps périssable et d'une âme immortelle : « l'âme de l'homme, c'est l'homme même[3]; » aussi devons-nous surtout avoir souci d'elle. Le corps est une prison qui l'enferme et la retient, et elle ne commence à vivre que lorsqu'elle en est délivrée : « c'est donc ce que nous appelons la mort qui est le commencement de la vie[4]. » Tous les hommes étant composés des mêmes éléments, créés par le même Dieu et pour la même fin, sont tout à fait semblables entre eux[5], et il n'en est pas (Cicéron n'excepte pas les esclaves) qui ayant pris la nature pour guide ne puisse arriver à la vertu. Leur origine commune leur fait un devoir de s'entr'aider. « La nature prescrit à l'homme de faire du bien à son semblable quel qu'il soit, par cette seule raison qu'il est

1. *De leg.*, I, 8. — 2. *De leg.*, I, 9 : *hominem generavit et ornavit Deus.* — 3. *De rep.*, VI, 17. — 4. *Tusc.*, I, 31 : *tum denique vivemus, nam hæc quidem vita mors est.* — 5. *De leg.*, I, 10 : *nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus.*

homme comme lui[1]. » Sans doute la vengeance, quand on est offensé, n'est pas tout à fait interdite, à la condition d'être modérée[2], mais l'oubli des injures vaut mieux : « n'écoutons pas ceux qui viennent nous dire qu'il faut en vouloir mortellement à ses ennemis et que ces haines violentes indiquent qu'on a du cœur; au contraire rien n'est plus digne d'éloge, rien ne convient mieux à une âme généreuse que la douceur et le pardon[3]. » Les droits de la guerre eux-mêmes ont leurs limites : « c'est un devoir d'épargner après la victoire ceux qui n'ont pas été cruels pendant le combat[4]. » Le sage doit s'unir à ses semblables par un lien de charité, et par ses semblables entendre tous les hommes[5]; il faut qu'il n'enferme pas ses affections dans les murailles de la petite ville où il est né, mais qu'il les étende au monde entier, « et qu'il se regarde comme un citoyen de cette grande cité qui contient toute la terre[6]. »

Ces idées ont été pendant deux siècles le fond sur lequel a vécu la philosophie romaine. Elle n'y a guère ajouté et l'on retrouve en germe dans Cicéron presque tous les principes que développent Sénèque et Marc-Aurèle. Seulement, ils les présentent d'une autre façon, ils leur donnent un air plus vivant et les exposent d'un ton plus convaincu. Ce ne sont plus des thèses brillantes que l'auteur semble avoir choisies pour

1. *De offic.*, III, 6 : *hoc natura præscribit ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit.* — 2. *De offic.* I, 7. — 3. *De offic.*, I, 25. — 4 *De offic.*, I, 11 et III, 11. — 5. *De leg.*, I, 23 : *societatem caritatis coierit cum suis, omnes que natura conjunctos suos duxerit...* — 6. *De leg.*, I, 23 : *Se civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit...*

exercer son éloquence et dont il ne songe à tirer aucun profit pour lui-même : on sent qu'elles ont eu des conséquences pratiques et qu'elles sont entrées dans l'usage de la vie. C'est ainsi que, tout en conservant pour l'essentiel les idées de leurs prédécesseurs, ils paraissent les avoir renouvelées. L'aspect nouveau qu'elles prennent chez eux vient des événements qu'a traversés la philosophie de l'empire et de la manière dont elle était alors enseignée.

La philosophie romaine, on le sait, gagna beaucoup à la ruine du régime républicain; non-seulement l'activité des esprits que n'occupaient plus les affaires publiques se porta volontiers vers elle, mais elle prit une importance qu'elle n'avait pas encore pour la conduite de la vie. Tant que l'ancien gouvernement fut dans sa force, les citoyens avaient pour se diriger une sorte d'enseignement domestique de principes et de traditions laissés par les aïeux : la grande règle, pour être honnête, consistait à agir conformément aux anciens usages, *more majorum*. La philosophie trouvait donc la place occupée et ne pouvait pas avoir pour le plus grand nombre d'application pratique. Elle n'était alors que ce qu'elle est chez nous, un plaisir délicat ou un exercice utile de l'esprit. Cicéron lui-même parut d'abord étonné que Caton prétendît en faire autre chose. « Il l'avait étudiée, disait-il avec une surprise profonde, non pas pour exercer son intelligence, mais pour vivre d'après ses préceptes[1]. » Les choses changèrent quand vint l'em-

1. *Pro Murena*, 30 : *neque disputandi causa, ut magna pars, sed ita vivendi.*

pire. Les vieilles traditions achevèrent peu à peu de se perdre, et en se perdant elles laissèrent une grande incertitude dans la morale publique. D'après la belle expression de Lucrèce, tout le monde cherchait à tâtons le chemin de la vie. Il fallut bien faire alors comme Caton, demander à la philosophie une direction qu'on ne trouvait plus ailleurs. C'est ce qui explique le grand développement qu'elle prit à l'époque d'Auguste. On nous dit que l'empereur écrivit un ouvrage pour exhorter à l'étudier[1], et tous les hommes distingués de son temps, historiens ou poëtes, jurisconsultes ou hommes d'État, Horace comme Labéon, Pollion comme Tite-Live, s'en sont occupés avec ardeur; Vitruve affirme même que sans la philosophie un architecte n'est pas complet[2]. Non-seulement le nombre de ses adeptes s'était accru, mais l'esprit dans lequel on s'occupait d'elle était autre; on ne l'étudiait pas seulement comme une agréable curiosité, on voulait en tirer une direction pour la vie. C'est pour répondre à ce besoin qu'elle renonça de plus en plus aux subtilités dogmatiques et se fit, autant qu'elle put, pratique, humaine, appliquée.

Les sages qui la dirigèrent de ce côté ont laissé peu de réputation; c'était naturel : ils agissaient plutôt sur leurs contemporains qu'ils ne travaillaient pour l'humanité. Leurs ouvrages étaient surtout faits pour leur temps, ils ne lui ont pas survécu. Sextius le père est un des philosophes qui paraissent avoir exercé à ce moment la plus grande influence. Tout ce que nous savons de lui,

1. Suét., *Aug.*,85. — 2. I, 1, 7 : *Philosophia perficit architectum.*

c'est qu'il était de bonne maison et qu'il pouvait aspirer aux fonctions publiques. César voulut en faire un sénateur, mais il refusa de l'être[1]. La philosophie était pour lui une profession; il n'en voulut pas d'autre. Par là, il se distinguait de ces hommes d'État qui, comme Cicéron ou Brutus, écrivaient des traités de morale à leurs heures de loisir; lui, il avait fait de l'enseignement philosophique la seule occupation de sa vie. Ses livres, écrits en grec, étaient, comme nous les appellerions aujourd'hui, de véritables ouvrages de direction. Ils ressemblaient sans doute à ces traités de Port-Royal dont Mme de Sévigné disait qu'il n'y a rien de meilleur « pour se soutenir le cœur. » C'est le témoignage que lui rend Sénèque. « Quand je viens de le lire, nous dit-il, je suis disposé à braver tous les périls. Je m'écrie volontiers : Que tardes-tu, fortune? viens m'attaquer, me voilà prêt à te recevoir[2]! » Autour de Sextius et de son fils, il se forma une école qui jeta d'abord un certain éclat[3]. C'est d'elle que sortit Papirius Fabianus, qui nous est mieux connu que son maître, grâce à Sénèque le père, qui nous parle souvent de lui. Fabianus était un déclamateur qui, vers le milieu du règne d'Auguste, se fit dans les écoles une grande réputation. On accourait l'entendre quand il devait plaider quelqu'une de ces causes imaginaires sur lesquelles s'exerçait alors l'éloquence des rhéteurs. Converti plus tard par Sextius à la philosophie, il ne cessa point de déclamer; il donnait seulement le plus de place qu'il pouvait dans ses plaidoyers aux analyses des passions et aux

1. Sen., *Epist.*, 98, 13. — 2. *Epist.*, 64, 4. — 3. Sen., *Nat. quæst.*, VII, 32, 2.

lieux communs de morale. « Toutes les fois, dit Senèque, que le sujet comportait quelque attaque des mœurs de son temps, il ne manquait pas d'en profiter [1]. » Tout lui servait de prétexte pour moraliser. C'est ainsi que dans un de ces procès supposés où il est censé défendre un enfant déshérité par son père, il trouve moyen d'introduire des invectives éloquentes contre la guerre et de railler spirituellement le luxe de ses contemporains. « Les maisons, dit-il, qui devraient être construites pour la sûreté des habitants, deviennent aujourd'hui pour eux une cause de péril. Elles sont si élevées, elles empiètent tant sur la voie publique, qu'on ne peut plus trouver d'abri quand elles croulent, ni de salut si elles brûlent. Pour satisfaire un luxe extravagant, on va chercher au bout du monde toute sorte de bois et de marbres. On prodigue dans les constructions le fer, l'airain ou l'or... on en est même venu à vouloir imiter, dans ces maisons étroites et sombres, des montagnes et des bois, des rivières et des mers. Je ne puis pas croire que ceux qui le font aient jamais vu des forêts véritables, des campagnes vertes de gazon que traverse un torrent impétueux ou que baigne un fleuve paisible, qu'ils aient jamais monté sur quelque falaise pour contempler les flots tranquilles ou troublés, quand le vent les agite jusqu'au fond de l'abîme. Comment pourraient-ils trouver quelque plaisir à ces imitations en miniature, s'ils connaissaient la réalité? » Et la morale qu'il tire de tous ces tableaux, c'est qu'il faut aimer la pauvreté. « O pauvreté, que tu es un bien peu connu [2]! »

1. Seneca rhetor, *Controv.*, II, *préf.* (p. 115, éd. Bursian). — 2. Sen., *Controv.*, 9, (p. 120).

Le résultat de l'enseignement de Fabianus fut considérable. Les philosophes romains s'étaient en général contentés jusque-là de réunir un groupe limité d'adeptes; ils s'adressaient à des esprits déjà préparés, à quelques convertis dont il fallait soutenir le zèle, à des élèves auxquels on achevait d'apprendre les secrets de la doctrine. Dans ces études amies de l'ombre, comme on disait (*umbratilia studia*), on fuyait la foule, on évitait les grands éclats de parole, on se contentait de distribuer à des âmes choisies une instruction sévère et scientifique. En entrant dans les écoles des rhéteurs, la philosophie changea naturellement de méthode. Fabianus avait conservé comme philosophe les habitudes qu'il avait prises comme déclamateur. Lorsqu'il parlait dans un de ces combats de rhétorique qui étaient alors à la mode, il admettait le public à ses exercices : un avis faisait savoir quel jour, à quelle heure il devait parler, et la foule des lettrés se réunissait pour l'entendre. Sénèque nous apprend qu'il convoquait aussi le peuple quand il voulait traiter quelque question philosophique[1]. Ces deux enseignements n'étaient donc pas distincts chez lui, et il leur donna sans doute le même caractère. Devant cette foule indifférente et mal préparée il ne pouvait pas s'exprimer comme il l'eût fait en présence de quelques disciples choisis; il devait nécessairement se mettre à la portée de tous, ne point pénétrer dans le fond des questions, de peur d'effaroucher les ignorants, se tenir à la surface, insister sur ces préceptes de morale pratique qui

1. Sen., *Epist.*, 52, II : *disserebat populo Fabianus.*

intéressent tout le monde, et, comme il s'adressait le plus souvent ou à des ennemis qu'il fallait convaincre ou à des tièdes qu'il fallait réchauffer, il était forcé de donner à ses paroles un ton persuasif et pénétrant, d'employer les tours et les artifices réservés jusque-là pour l'éloquence. Ce n'était plus un enseignement, c'était une prédication. Fabianus a-t-il introduit à Rome cette manière nouvelle de propager la philosophie? est-ce lui qui, au lieu d'enseigner ses doctrines dans des écoles fermées, imagina ces grandes réunions où toute la jeunesse pouvait venir? il est naturel de le croire, puisque nous ne connaissons personne qui l'ait fait à Rome avant lui. Ce qui est sûr, c'est qu'il y obtint de très-grands succès. Il avait, selon Sénèque, une physionomie douce, une façon de parler simple et sobre. C'était une sorte de Bourdaloue, qui cherchait à produire son effet par le développement régulier de la pensée plutôt que par l'éclat de quelques détails heureux, comme c'était alors l'usage. « On l'écoutait avec une attention respectueuse; mais parfois l'auditoire, saisi par la grandeur des idées, ne pouvait retenir des cris d'admiration [1]. »

La philosophie avait donc alors deux manières de se répandre, la direction et la prédication. On pouvait préférer l'une ou l'autre, s'adresser à la foule ou à quelques élus, frapper de grands coups sur le public ou diriger discrètement quelques consciences choisies, mais des deux façons il fallait être persuasif, et, pour persuader, il était bon d'être éloquent. L'éloquence, une fois entrée

1. Sen., *Epist.*, 100 et 52, II.

dans la philosophie, s'imposa bientôt à toutes les sectes. Le stoïcisme s'en était longtemps passé. C'était un système logique et serré, mais qui avait la réputation d'être sec et obscur : on craignait toujours de s'engager dans ce qu'on appelait les broussailles des stoïciens[1]. Quelques-uns d'entre eux, comme Cléanthe et Chrysippe, avaient bien prétendu composer une rhétorique, mais Cicéron prétend qu'il suffisait de la lire pour devenir incapable d'ouvrir la bouche[2]. Avec Fabianus et ses disciples, le stoïcisme devint éloquent. Il fut bien forcé de se soumettre aux nécessités nouvelles, de se faire insinuant et persuasif, de chercher à entraîner les âmes encore plus qu'à commander aux intelligences. C'est ainsi que Sénèque, contrairement à l'ancien esprit de sa secte, a pu être à la fois le plus grand orateur et le plus illustre philosophe de son temps.

Ce mouvement philosophique ne se ralentit pas sous Tibère, malgré la difficulté des circonstances. On était alors dans un de ces moments de fatigue et de faiblesse qui suivent ordinairement les grands siècles littéraires. Au lieu de Salluste ou de Tite-Live, on avait Paterculus et Valère-Maxime; Horace et Virgile étaient remplacés par de froids versificateurs de l'école d'Ovide, qui chantaient les plaisirs de la chasse ou les complications du jeu d'échecs. La philosophie se préserva seule de cet affaiblissement des intelligences. Ses écoles étaient pleines; on y venait écouter des sages de tous les pays qui, en grec et en latin, enseignaient la vertu.

1. Cic., *Acad.*, II, 35 : *dumeta stoicorum*... — 2. *De fin.*, IV, 3.

Le pythagoricien Sotion recommandait l'abstinence des viandes; il essayait, comme il le disait dans son langage pathétique, de faire renoncer les hommes à la nourriture des lions et des vautours. Le stoïcien Attale, qui eut l'honneur d'exciter contre lui la colère de Séjan, apprenait à ses élèves à supporter la torture, à braver la misère, à croire « qu'avec un peu de pain et de bouillie on pouvait être aussi heureux que Jupiter[1]. » Le cynique Démétrius, qui arriva un peu plus tard à Rome[2], attirait surtout l'attention des jeunes gens par l'étrangeté de ses manières et l'énergie de sa parole. C'était un caractère fougueux qui aimait à se retremper dans la lutte et les souffrances. Une vie calme lui semblait une eau dormante (*mare mortuum*[3]), et il disait qu'il n'y a rien de plus malheureux que de ne jamais connaître le malheur[4]. Il voulait qu'on remerciât les dieux quand ils nous frappent, et Sénèque raconte qu'il l'avait entendu faire cette belle prière : « Dieux immortels, je n'ai qu'un sujet de plainte contre vous, c'est de ne m'avoir pas fait connaître plus tôt votre volonté. J'aurais eu le mérite de prévenir vos ordres, je n'ai que celui d'y obéir. Vous voulez me prendre mes enfants? c'est pour vous que je les ai élevés. Vous voulez quelque partie de mon corps; choisissez. Le

1. Sen., *Epist.*, 110, 18. — 2. Philostrate prétend qu'il n'y vint que sous Néron; mais nous voyons qu'il y était déjà du temps de Caligula. (Sen., *De ben.*, VII, 11.) — 3. Sen., *Epist.*, 67, 14. — 4. Sen., *De provid.*, 3, 3. Il semblait par moments chercher la mort avec autant d'ardeur que les chrétiens couraient au devant du martyre. Vespasien s'apercevant qu'il ne cessait d'attaquer le pouvoir pour attirer ses rigueurs, lui dit : « Tu voudrais bien qu'on te tuât; mais je n'ordonnerai pas la mort d'un chien qui aboie. » Dion, LXVI, 13.

sacrifice est petit : tout vous appartiendra bientôt. Voulez-vous ma vie? prenez-la. Je ne balance pas à vous rendre ce que vous m'avez donné, mais j'aurais mieux aimé vous l'offrir. Je me serais empressé d'aller au devant de vos désirs, si je les avais connus. Pourquoi me prendre ce que vous n'aviez qu'à me demander[1]? » Ces sentiments énergiques valurent à ce « déguenillé[2] » l'honneur d'assister Thraséa mourant. Jusqu'à la fin il s'entretint avec lui d'immortalité et recueillit ses dernières paroles. Ces philosophes étaient censés appartenir à des écoles différentes, mais en réalité toutes les écoles se confondaient alors ; elles se réunissaient dans une sorte de stoïcisme affaibli qui, négligeant la métaphysique, ne voulait plus s'occuper que de morale[3]. La philosophie, dans cette phase nouvelle, devait perdre en originalité et en profondeur; elle ne se mit plus en peine d'inventer ou de soutenir des systèmes. Sénèque le reconnaît dans un passage où il me semble définir avec une grande netteté quel fut le rôle de l'école nouvelle. « Les remèdes de l'âme, dit-il, ont été trouvés avant nous ; il nous reste à chercher de quelle manière et quand il faut les employer[4]. » Il ne s'agit donc plus de rien créer de nouveau ; on se contente d'appliquer d'une façon plus profitable les préceptes indiqués par les anciens sages. Pour atteindre à cette utilité pra-

1. Sen., *De provid.*, 5, 5. — 2. Sen., *Epist.*, 62, 3, *ille seminudus.* — 3. Sénèque fait remarquer que Sextius, qui se donnait pour un pythagoricien, n'était en réalité qu'un stoïcien, *magnus vir, et, licet neget, stoicus, Epit.*, 64, 2. Déjà, du temps de Cicéron, Antiochus d'Ascalon avait amené l'Académie à se confondre souvent avec le Portique. Cic., *De nat. deor.*, I, 7. — 4. *Epist.*, 64, 8.

tique, qui est la seule gloire qu'on recherche, on simplifie tout, afin d'être mieux compris; on devient pressant, on se fait pathétique, on tâche d'émouvoir, d'entraîner les âmes, au lieu de se contenter de les éclairer. Il règne entre toutes ces sectes une émulation singulière pour faire connaître à l'homme ses devoirs, pour lui rappeler sa dignité, pour le relever et le soutenir dans ses épreuves, pour le raffermir contre les souffrances de la vie, pour lui apprendre à braver l'exil, la misère et la mort. Cet enseignement, il faut l'avouer, venait à propos sous Tibère.

Ce qui fait le principal intérêt pour nous de ce mouvement philosophique, c'est qu'il a produit le plus grand philosophe de Rome. Sénèque a grandi dans ce milieu, il faut s'en souvenir et l'y replacer, si l'on veut bien le comprendre. Son père souhaitait en faire un orateur pour qu'il devînt un homme d'État; on le conduisit de bonne heure chez les rhéteurs et il prit goût à leurs leçons. Il parut au barreau avec tant d'éclat, que Caligula, qui se piquait d'éloquence, fut jaloux de sa réputation et voulut un moment le faire mourir; mais la philosophie, à laquelle on ne le destinait pas, l'attira bien plus que la rhétorique. Il est probable qu'on ne la lui avait fait apprendre que pour compléter son talent d'orateur; il s'y livra pour elle-même, et elle devint bientôt sa principale étude. Ce jeune homme pâle et maladif, qui fut mourant dès sa naissance, se portait à tout avec une ardeur fébrile. La parole du pythagoricien Sotion le transportait. Il arrivait le premier à l'école d'Attale, et, non content

d'en sortir après les autres, il accompagnait le maître pour jouir plus longtemps de ses leçons[1]. En l'entendant attaquer les erreurs et les vices des hommes, il se prenait à pleurer la misère du genre humain. « Quand devant moi, disait-il plus tard, Attale faisait l'éloge de la pauvreté et montrait combien tout ce qui dépasse le nécessaire est un poids inutile et accablant, il me prenait fantaisie de sortir pauvre de son école; lorsqu'il se mettait à censurer nos plaisirs, à louer les gens dont le corps est chaste et la table sobre, qui fuient non-seulement les voluptés coupables, mais même les satisfactions superflues, je me promettais de combattre ma gourmandise et de régler mon appétit[2]. » Il n'était pas de ceux qui allaient chez les philosophes pour se divertir un moment et entendre prononcer de belles paroles; il voulait appliquer leurs préceptes, diriger sa vie d'après leurs leçons. Après avoir entendu Sotion, il s'abstint pendant un an de la chair des animaux[3]. Les exhortations d'Attale lui donnèrent la passion de la frugalité; pour dompter son corps, il aurait voulu ne vivre que de pain et de bouillie. C'était une ardeur de nouveau converti qui ne dura pas. « Ramené par la vie, dit-il, aux usages de tout le monde, je n'ai pas conservé grand'chose des résolutions de ma jeunesse[4]. » Il en garda cependant l'habitude de se priver de vin, d'huîtres et de champignons, de ne point user de parfums et d'éviter ces bains qui affaiblissent le corps par des sueurs excessives. S'il ne couchait pas tout nu sur

1. Sen., *Epist.*, 108, 3. — 2. *Epist.*, 108, 14. — 3. *Epist.*, 108, 22. — 4. *Epist.*, 108, 15.

un grabat, comme Démétrius, il nous apprend que les matelas de son lit étaient durs, « et qu'ils ne gardaient pas le matin l'empreinte de son corps[1]. »

Depuis ce moment, bien des raisons semblèrent devoir l'écarter de ses premières études. Le plaisir et l'ambition se disputèrent son temps ; mais au milieu de toutes les traverses de sa vie agitée, il ne cessa pas de revenir toujours à la philosophie. Probablement il se cachait un peu pour l'étudier tant que vécut son père : le vieux rhéteur se défiait d'elle et il ne comprenait pas qu'on pût rien mettre au-dessus de l'éloquence. C'est pour lui complaire que Sénèque devint un orateur renommé pendant les dernières années du règne de Tibère et au commencement de celui de Caligula. La mort de son père lui rendit la liberté. « Je cessai d'abord, nous dit-il, de vouloir plaider, puis de le pouvoir[2]. » Ces paroles nous font entendre que lorsque son exil vint l'arracher au forum, il avait perdu le goût d'y paraître, et l'on devine qu'il ne s'en éloignait que pour se livrer tout entier à la philosophie. En se dirigeant de ce côté, non-seulement il suivait ses préférences naturelles, mais il travaillait aussi pour sa réputation. C'étaient ses traités philosophiques qui lui donnaient tant de renommée dans le monde. Il pouvait avoir des rivaux pour l'éloquence : le barreau comptait encore des orateurs distingués et habiles, mais aucun d'eux ne joignait comme lui à cette gloire celle d'être l'un des premiers philosophes de son temps.

1. *Epist.*, 108, 23. — 2. *Epist.*, 49, 2.

C'est ce mélange de talents divers, c'est le bruit que faisaient ses ouvrages, c'est l'action qu'il avait sur la société élégante par son enseignement, qui lui créaient une situation particulière, et qui firent qu'Agrippine crut être utile à son fils en appelant auprès de lui, en attachant à sa cause, un homme d'un si grand renom.

CHAPITRE QUATRIÈME.

L'ENSEIGNEMENT DE SÉNÈQUE.

I

Comment la situation politique de Sénèque a pu servir au succès de son enseignement. — Il se concilie l'opinion publique par ses premiers écrits. — Ce qu'il fait pour conserver sa popularité quand il est au pouvoir. — Attaques dont il est l'objet et réponses qu'il y oppose. — Sa disgrâce et sa mort.

Le talent de Sénèque suffit, à la rigueur, pour expliquer le succès qu'obtint son enseignement; il est pourtant probable que d'autres causes n'y furent pas étrangères. Il a été un homme d'État en même temps qu'un philosophe; il ne s'est pas enfermé dans une retraite austère comme tant d'autres sages, il a vécu au grand jour, au milieu d'une société brillante, il a traversé des fortunes diverses qui l'ont donné en spectacle au monde. Sa situation politique lui a fait des ennemis ardents, mais aussi des partisans passionnés. La renommée qui entourait son nom et la place qu'il occupait auprès de l'empereur lui ont donné des lecteurs qui n'auraient jamais ouvert ses livres s'il n'avait été qu'un philosophe ordinaire.

Sous le règne de Caligula et au commencement de celui de Claude, quand parurent ses premiers écrits philosophiques, il avait, à ce qu'il semble, une mauvaise

réputation au Palatin : c'était sinon un ennemi déclaré, au moins un personnage désagréable et dont autour du prince on se méfiait. Caligula en parlait mal, et il voulut le faire tuer. Claude s'empressa de l'exiler dès son arrivée à l'empire, sur le conseil de sa femme. Il est assez difficile de savoir pourquoi les empereurs étaient si mal disposés pour lui. Le seul de ses ouvrages qu'on puisse avec quelque vraisemblance rapporter à cette époque est la *Consolation à Marcia*[1]. Elle est adressée à la fille de ce Cremutius Cordus, une des plus nobles victimes de la liberté d'écrire, qui, sous Tibère, paya de sa vie l'audace qu'il avait eue d'appeler Brutus et Cassius les derniers des Romains. Certes, l'occasion était belle pour un jeune homme avide de popularité de s'attirer la faveur publique en donnant quelques regrets au passé : il était naturel d'en parler avec sympathie quand on faisait l'éloge d'un homme qui était mort pour en avoir dit du bien. Sénèque s'est pourtant gardé d'en rien faire. Il n'a pas dit, dans tout son livre, un seul mot de la république et le nom de Brutus n'y est pas même prononcé. Ce début nous le montre ce qu'il sera toujours, prudent et réservé dans les questions politiques, fort éloigné de blesser les puissants par des bons mots inutiles et décidé à se maintenir tout à fait dans la limite des libertés permises. Si cette prudence ne l'empêcha pas d'encourir la disgrâce du prince, c'est qu'on était dans un temps où toute supé-

1. Je suis le sentiment de Juste Lipse. M. Jonas (*De ordine librorum Senecæ*, p. 37) est moins affirmatif, et il incline même à croire que l'ouvrage ne fut composé qu'après que Sénèque fut revenu de l'exil. Mais l'opinion de Juste Lipse me paraît plus vraisemblable.

riorité semblait un crime, où l'homme qui avait le malheur d'attirer sur lui de quelque manière l'attention publique paraissait empiéter sur les droits de l'empereur. En réalité Sénèque n'était coupable que d'avoir du talent, de faire du bruit, d'être écouté quand il parlait, d'être lu quand il écrivait; mais cette faute était de celles qu'on ne pouvait pas alors pardonner. Sous ce régime d'abaissement et de silence, celui qui osait lever la tête, qui arrivait à se faire écouter ou lire, devenait, même sans le vouloir, un danger pour le prince : la malignité publique, qui cherchait partout quelque moyen de se satisfaire, prêtait à ses paroles des sens qu'elles n'avaient pas et trouvait dans ses écrits des allusions qu'il n'y voulait pas mettre; on en faisait malgré lui un mécontent. La *Consolation à Marcia*, quelque innocente qu'elle nous paraisse, ne pouvait guère se flatter d'échapper à ces interprétations subtiles; comme les amis et les ennemis de ce jeune homme qui débutait avec tant d'éclat, c'est-à-dire à peu près tout le monde, avaient un égal intérêt à y trouver des malices politiques pour lui en faire honneur ou pour le perdre, il était difficile qu'on ne parvînt pas à les y découvrir. On pouvait remarquer, par exemple, qu'elle ne contient aucune flatterie pour le prince : ce silence, auquel on n'était pas accoutumé, n'était-il pas une façon détournée de protester contre la servilité publique? Peut-être aussi a-t-on fait des applications au temps présent de quelques-unes de ces vérités générales dont Sénèque est si prodigue. Il est toujours aisé de mettre des noms sous les portraits que trace un moraliste, et d'attribuer à un homme en parti-

culier les reproches qu'il adresse à l'humanité entière. Dans tous les cas le mauvais vouloir qu'on lui témoignait à la cour devait suffire pour le rendre cher à ceux à qui la cour était odieuse, et c'était le grand nombre. Il est donc probable que l'opinion publique se déclara ouvertement pour lui dès ses premiers ouvrages[1], et l'on peut croire aussi que la faveur qu'elle lui témoignait ne fut pas étrangère à la décision que prit Claude de l'exiler en Corse.

Ce n'était pas tout d'avoir conquis la popularité, il fallait la garder. Lorsqu'après huit ans Sénèque revint à Rome, sa situation était bien changée; il passait sans transition de l'exil au pouvoir, de proscrit il devenait un des hommes influents et bientôt un des ministres dirigeants de l'empire. Ces brusques vicissitudes ne sont pas d'ordinaire sans créer quelques embarras, et il est rare qu'en changeant de position on n'ait pas à changer un peu de langage. Sénèque sut se tirer assez habilement de cette difficulté. La réserve qu'il avait montrée avant d'être un personnage officiel lui permettait, lorsqu'il le fut devenu, de ne pas désavouer ses anciens écrits. Quant aux nouveaux, il sut y conserver plus d'aisance et de liberté qu'on n'en pouvait attendre d'un homme d'État de l'empire. Tout préteur et consul qu'il était, il n'en resta pas moins un sage qui faisait des leçons à son siècle; en même temps qu'il gouvernait les Romains, il continuait à leur prêcher la vertu. Or il entre dans le rôle des moralistes de gronder toujours; leur sévérité ne surprend personne et on leur accorde la permission de

1. Suétone constate le succès qu'obtinrent ses écrits à ce moment. *Senecam tum maxime placentem,* etc., *Calig*, 53.

dire des vérités qui blesseraient dans une autre bouche. Sénèque trouvait cette permission commode et il en usa. Si en sa qualité d'homme d'État il était tenu à une foule de ménagements, ses fonctions de philosophe l'autorisaient à parler quelquefois avec rudesse, et il se trouvait unir en lui les avantages du pouvoir et ceux de l'opposition. C'est ainsi qu'au moment même où les devoirs de sa charge l'appelaient sans cesse au Palatin, il ne se gênait pas pour appeler la cour des rois « une triste prison[1] ; » il citait avec complaisance ce mot d'un homme auquel on demandait par quel miracle il était arrivé à la vieillesse quoiqu'il vécût dans l'intimité d'un prince, et qui répondit : « en recevant des outrages et en remerciant[2]. » Même dans son traité de *la Clémence*, qui est dédié à Néron, et où il étale les sentiments d'un sujet soumis, il semble tenir pourtant à montrer par quelques saillies qu'il n'a pas tout à fait renoncé à la liberté de sa parole. C'est là qu'il a mis ce mot amer contre le chef de la dynastie impériale, le dieu Auguste, dont on ne parlait qu'à genoux : « je ne puis appeler clémence ce qui n'est chez lui qu'une cruauté fatiguée[3]. » Il tenait, on le voit, à concilier, au moins pour l'extérieur, les complaisances qu'on exigeait de l'homme d'État avec ce franc parler qu'on attend d'un philosophe. Par cette conduite habile, tout en gagnant les amis nouveaux qu'on est toujours sûr d'acquérir quand on devient ministre, il

1. *De ira*, III, 15, 3 : *triste ergastulum*. — 2. *De ira*, II, 33, 2. — 3. *De clementia*, I, 11. Il est vrai qu'il ne rabaisse la clémence d'Auguste que pour exalter celle de Néron. En somme, ici, l'épigramme contre le souverain mort n'est qu'une flatterie pour l'empereur vivant.

sut ne pas perdre tout à fait ceux qui lui étaient venus avant sa puissance, parce qu'ils le soupçonnaient d'être un ennemi de la cour et qu'ils le voyaient victime de la colère de César.

Il était pourtant difficile que dans cette haute position qui lui donnait tant d'occasions d'exciter l'envie et de faire des mécontents, il ne soulevât pas aussi d'ardentes inimitiés. Il avait des rivaux auxquels il a malheureusement fourni dans sa vie trop de prétextes pour l'attaquer. Ils devinrent si violents contre lui, surtout quand ils virent qu'ils pouvaient l'être sans danger et que sa puissance déclinait, qu'il fut forcé de leur répondre. Il le fit dans un de ses traités les plus curieux, où il s'excusait d'être riche, d'avoir un grand train de maison, des esclaves habiles à découper avec grâce, une femme « qui portait à ses oreilles les revenus de plusieurs domaines[1], » et de faire boire, dans ses festins, des vins plus vieux que lui. Après tout, leur disait-il, le sage n'est pas tenu de se condamner à l'indigence. « De même qu'un homme qui pourrait faire une route à pied aime mieux, quand il le peut, monter en voiture, de même le pauvre, s'il se présente quelque occasion de s'enrichir, la saisira ; » et il fera bien, pourvu qu'il ne s'attache pas trop à sa fortune, qu'il se résigne d'avance à s'en passer, s'il la perd, et qu'il ne souffre pas qu'elle soit à charge aux autres ou à lui-même[2]. Un des passages les plus énergiques de cette apologie est celui où il soutient, contre les insinuations de ses détracteurs,

1. *De vita beata*, 17, 2. Il veut sans doute parler non pas de Paulina, mais de sa première femme qu'il venait alors de perdre. — 2. 23, 4.

que les sources de sa richesse sont pures. « Le philosophe, dit-il, pourra posséder de grands biens, à condition que ces biens n'aient été pris à personne, qu'ils ne soient pas souillés du sang des autres, qu'il ne les ait acquis ni par l'injustice ni par de sordides métiers, et que sa fortune ne fasse gémir que l'envie... Il n'éprouvera ni orgueil ni honte d'être riche; il lui sera pourtant permis d'en tirer quelque vanité quand ouvrant sa maison à ses concitoyens il pourra leur dire avec assurance: Si quelqu'un trouve ici quelque chose qui lui appartienne, qu'il l'emporte[1] ! » C'était une réponse à ceux qui lui reprochaient de s'être enrichi par l'usure et d'avoir accepté des biens de proscrits.

On ignore quel fut le succès de cet ouvrage et s'il lui ramena ceux que sa fortune politique avait indisposés contre lui; mais en supposant qu'ils n'aient pas été convaincus par ses arguments, qui en vérité ne sont pas toujours irréfutables, le malheur de ses dernières années et la fermeté de sa fin durent certainement les désarmer. Sa disgrâce, si courageusement supportée, lui rendit sans doute l'estime de ceux qui l'avaient abandonné et attacha davantage à lui ceux qui lui étaient restés fidèles. Elle ne fit pas de Sénèque un factieux; ce rôle n'était pas dans sa nature : il était partisan convaincu du régime impérial, et il ne lui convenait pas de mal parler du prince dont il avait été le maître et le ministre. Aussi ne découvre-t-on pas dans ses derniers écrits d'attaque directe contre l'empereur, quoiqu'il soit possible d'en

1. 23, 2.

tirer des impressions très-défavorables à l'empire. S'il ne prêche pas la révolte, il recommande au moins la retraite. Dans son traité sur *le Loisir*, il avait établi qu'il y a des circonstances où l'on peut sans crime s'éloigner des affaires publiques. « Si l'État est trop corrompu pour pouvoir être guéri, s'il est aux mains des méchants, le sage ne perdra pas son temps en efforts inutiles et ne se dépensera pas sans succès[1]. » Ce moment lui sembla venu après la mort de Burrhus; il songea dès lors à se retirer. Pour rendre sa retraite plus irrévocable, il voulut se séparer aussi de sa fortune. « Quand on veut se sauver d'un naufrage, disait-il, on doit commencer par jeter ses bagages à l'eau[2]. » On sait qu'il offrit tous ses biens à l'empereur, mais que Néron ne voulut pas les accepter. Comme il craignait en le dépouillant d'augmenter sa popularité, il le condamna à rester riche. Sénèque fut réduit à se rendre pauvre lui-même. Il aime à nous raconter qu'il loge au-dessus d'un bain public, qu'il se promène en charrette, qu'il couche sur la dure, qu'il mange de grand appétit le pain de son fermier; et les lettres où il nous donne ces détails sont pleines de bonne humeur. On dirait vraiment qu'après une vie passée dans l'opulence il ait un jour découvert la pauvreté, et que cette découverte l'enchante. Il ne s'était pas douté jusque-là du nombre de choses inutiles dont l'habitude nous fait un besoin et qu'on pourrait si aisément supprimer[3]. Il est surpris et charmé de voir qu'on peut à la rigueur se délasser de ses fatigues sans

1. *De otio*, 3, 3. — 2. *Epist.*, 22, 12 : *nemo cum sarcinis enatat.* — 3. *Epist.*, 87, 1.

se faire frotter de parfums, et qu'il n'est pas nécessaire, quand on voyage, d'être précédé d'une troupe de cavaliers numides et suivi de plusieurs mulets qui portent la vaisselle et les cristaux[1]. Ce nouveau converti, comme c'est l'usage, prêche tout le monde; il ne cesse de conseiller la simplicité, la retraite, la fuite des raffinements et des délicatesses, la haine de l'opulence et le goût de la pauvreté. « Ce droit chemin, dit-il, que j'ai connu si tard et après tant d'égarements, je veux le montrer aux autres. Je leur crie : évitez ce qui plaît au vulgaire, ce que le hasard nous donne; quand vous rencontrez devant vous quelqu'un de ces biens inespérés, arrêtez-vous avant d'y toucher, plein de soupçon et de crainte. Songez à ces appâts dont on se sert pour attirer et perdre les animaux. Ce sont les présents de la fortune, dites-vous; non, ce sont ses piéges. Si vous voulez vivre tranquille, défiez-vous de ces bienfaits trompeurs. Ils ont ceci de décevant que lorsqu'on croit les tenir, on est pris. Celui qui se laisse entraîner par eux est fatalement conduit à l'abîme, et la chute est toujours au bout de ces hautes fortunes[2]. » Cette chute inévitable, il la prévoit et s'y prépare. Il sait quelle fin lui destine la haine de Néron, et que cette fin n'est pas éloignée. Il sait aussi que ses ennemis, heureux de l'avoir pris souvent en contradiction avec ses doctrines, l'attendent à ses derniers moments et comptent bien qu'ils auront alors le spectacle de quelque faiblesse; il est décidé à ne pas leur donner la satisfaction qu'ils espèrent. « Je vous le dis : ces disputes savantes, ces

1. *Epist.*, 123, 7. — 2. *Epist.*, 8, 3.

entretiens philosophiques, ces maximes puisées dans les livres des sages ne prouvent pas qu'on soit vraiment courageux. Combien de lâches qui parlent en gens de cœur! c'est la façon dont meurt un homme qui montre ce qu'il vaut. Eh bien! j'accepte pour moi cet arrêt; je ne crains pas d'être jugé sur ma mort[1]. » C'était un engagement qu'il prenait d'avance; il l'a tenu, et sa mort, comme il l'annoncait, a honoré sa vie. Si l'on a pu reprocher à ses derniers moments un peu d'apprêt et de solennité, c'est que de longue main il s'était étudié à bien mourir; c'est aussi qu'il se savait observé, sous l'œil des jaloux et des envieux, et qu'il n'ignorait pas que le public écoutait les paroles qu'il semblait n'adresser qu'à sa femme et à ses amis. Tacite nous apprend qu'elles furent publiées comme elles étaient sorties de sa bouche[2], et tous les honnêtes gens durent les lire avec avidité. Sa philosophie a profité de l'intérêt qu'excitaient ses malheurs, et, il faut certainement placer les vicissitudes de sa destinée, la tristesse de sa fin après l'éclat de sa vie, parmi les causes qui ont donné tant de popularité à ses ouvrages.

II.

Caractère de l'enseignement de Sénèque. — Il préfère la direction à la prédication. — Il ne veut qu'un petit nombre de disciples choisis. — Il les prend parmi les gens du monde. — Comment les qualités de son esprit le rendaient propre à cette façon d'enseigner.

Ce qui explique encore mieux l'effet qu'a produit son enseignement, c'est la manière dont il était donné.

1. *Epist.*, 26, 6. — 2. *Ann.*, xv, 63.

On a vu que la philosophie avait alors deux façons de se répandre, l'une plus populaire, la prédication, l'autre plus discrète et plus intime, la direction. Sénèque pratiquait surtout la seconde. Il avouait sans doute que la prédication n'était pas inutile[1]. La philosophie, étant faite pour tout le monde, doit recruter des disciples même parmi les esprits indifférents et mal disposés. Puisqu'ils ne viennent pas à elle, il faut bien qu'elle aille les trouver, qu'elle les surprenne par des coups d'éloquence et leur donne le désir de la connaître. Cet enseignement brillant et général est donc nécessaire, il ouvre les voies à l'autre, Sénèque le reconnaît; tout lui semble bon pour faire naître les vocations philosophiques. Il approuve même les cyniques qui arrêtaient les gens dans les rues et endoctrinaient les passants[2], mais tout en les approuvant, il ne voulait pas les imiter. Il ne se sentait aucun goût pour ces grandes assemblées que les succès de Fabianus avaient mises à la mode; elles contenaient trop d'oisifs et de curieux, trop d'amateurs de beau langage, qui apportaient leurs tablettes pour y noter soigneusement les belles expressions de l'orateur. Il était indigné de les voir à chaque phrase admirer, applaudir, trépigner d'enthousiasme. « Quelle honte pour la philosophie, disait-il, de quêter ainsi les applaudissements! le malade fait-il des compliments au médecin qui l'ampute? Je ne veux entendre d'autres cris que ceux de la douleur quand je presserai vos vices... Que

1. *Epist.*, 38, 1. — 2. *Epist.*, 29, 2.

je plains l'insensé qui sort heureux de son école quand il est reconduit par les acclamations d'une multitude ignorante! le beau triomphe de recevoir des éloges de ceux à qui l'on n'en peut pas donner[1] ! » En réalité ces philosophes de la chaire (*cathedrarii philosophi*[2]) lui semblaient trop souvent des charlatans. Il trouvait aussi qu'il y a quelque danger à rassembler des auditoires trop nombreux. On sait qu'il avait horreur de la foule et qu'il croyait les hommes beaucoup plus mauvais réunis qu'isolés. « Il y a des convalescents, dit-il, tellement affaiblis par le mal, qu'ils ne peuvent prendre l'air sans accident : nous sommes de même, nous dont les âmes se remettent à peine d'une longue maladie. Il nous est nuisible de trop vivre avec la multitude. Chacun de ceux que nous fréquentons nous communique ouvertement ses vices, on les insinue en nous à notre insu, et plus la foule est nombreuse, plus le péril est grand[3]. »

Il était naturel qu'avec ces sentiments il ne voulût admettre auprès de lui qu'un petit nombre de disciples. Comme il ne tenait pas à en avoir beaucoup, il les voulait choisis. Non-seulement il n'allait pas au devant des indifférents et ne trouvait pas digne de lui d'imiter ces archers qui lancent beaucoup de flèches au hasard, espérant que quelqu'une dans le nombre atteindra le but[4], mais il ne se livrait pas du premier coup à tous ceux qui venaient réclamer ses leçons. Avant de les accueillir, il les éprouvait, et il ne se fiait pas volontiers

1. *Epist.*, 52, 9. — 2. *De brev. vitæ,* 10, 1. — 3. *Epist.,* 7, 2. — 4. *Epist.*, 29, 2.

aux premières marques de repentir. Un jour que Lucilius lui recommandait un homme qui paraissait regretter beaucoup les désordres de sa vie passée, « attendons pour les juger, lui répondait-il, d'avoir la preuve qu'il a définitivement rompu avec ses vices : ils ne sont encore qu'en délicatesse[1]. » Il connaît, on le voit, ces résolutions fugitives qu'on forme aux heures de mécompte et d'ennui ; il n'est pas dupe de ces injures qu'on dit au plaisir quand on en est fatigué, de ces promesses qu'on fait de renoncer pour toujours à l'ambition, parce qu'elle nous a trompés une fois. « Ce sont des querelles d'amoureux[2], » qui ne durent pas, et ne servent, selon le mot de Térence, qu'à rendre l'amour plus vif. Il lui faut pour disciples des gens plus décidés, et qui soient sincèrement résolus à changer de vie. Il les préfère jeunes, afin qu'ils n'aient pas eu le temps de s'enraciner dans le mal : nous le voyons s'excuser, dans une lettre, d'avoir, comme il dit, un pupille de quarante ans[3]. Il les prend d'ordinaire parmi les gens du monde ; tous ceux dont le nom est venu jusqu'à nous paraissent avoir été riches et puissants. Il n'était pas sans doute de ces sages qui excluent systématiquement les pauvres gens de la philosophie et la réservent pour les grands seigneurs comme un privilége. Il disait au contraire « qu'elle n'a de préférence ni d'aversion pour personne, et que, comme le soleil, elle luit pour tout le monde[4]. » Il proclamait que la vertu quitte souvent les palais pour

1. *Epist.*, 112, 3. — 2. *Epist.*, 22, 10. — 3. *Epist.*, 25, 1. — 4. *Epist.* 44, 2.

s'enfermer dans les maisons les plus humbles[1], et qu'on ne la trouve pas seulement chez les chevaliers, mais chez les affranchis et les esclaves. « Que sont ces noms d'esclaves, d'affranchis, de chevaliers? disait-il, des mots imaginés par l'ambition ou l'injustice. Il n'est pas de coin sur la terre d'où l'on ne puisse s'élancer vers le ciel[2]. » Mais quoiqu'il reconnaisse ainsi l'égalité de tous les hommes devant la science et la vertu, on voit bien que ce n'est pas pour les esclaves ou pour les pauvres que ses traités sont écrits. Il y donne des conseils qui ne leur conviendraient guère, et les défauts qu'il y reprend avec le plus d'énergie leur sont tout à fait étrangers. Il attaque, par exemple, les gens qui possèdent d'immenses domaines et qui ont la manie d'y construire sans cesse de nouvelles villas. « Quand cesserez-vous, leur dit-il, de vouloir qu'il n'y ait pas un lac qui ne soit dominé par vos maisons de campagne, pas un fleuve qui ne soit bordé de vos édifices somptueux? Partout où jaillissent des sources d'eau chaude, vous vous empressez d'élever de nouveaux asiles pour vos plaisirs; partout où le rivage forme une courbe, vous voulez fonder quelque palais, et ne vous contentant pas de la terre ferme, vous jetez des digues dans les flots pour faire entrer la mer dans vos constructions. Il n'est pas de pays où l'on ne voie resplendir vos demeures, tantôt bâties au sommet des collines, d'où l'œil se promène sur de vastes étendues de terre et de mer, tantôt élevées au milieu de la

1. *Epist.*, 74, 28. — 2. *Epist.*, 31, 11.

plaine, mais à de telles hauteurs que la maison semble une montagne[1]. » Il reprend avec la même vigueur tous ces raffinements que le luxe ne cessait d'imaginer autour de lui, ces viviers « que la gourmandise a construits pour n'avoir rien à craindre des tempêtes, pour posséder, au milieu des flots courroucés, des ports tranquilles où elle puisse engraisser les poissons qu'elle préfère[2]; » ces salles de festins qui changent de décoration à chaque service, ces machines qui lancent à une hauteur prodigieuse des jets d'eau safranée et les font retomber sur les convives en vapeur odorante[3]; et ces inventions qui ne dataient que de la veille, ces pierres transparentes, placées devant les fenêtres, qui arrêtent l'air et laissent passer la lumière, ces tuyaux cachés dans le mur, qui portent aux appartements qu'ils traversent une chaleur égale et douce[4]; puis ces légions d'esclaves « distribués d'après leur pays et leur couleur[5], » ces serviteurs de toute sorte « qui s'épuisent pour rassasier un seul estomac[6], » ces mets exquis, ces huîtres, ces coquillages recherchés, ces champignons « poison délicieux, » tous ces repas fins dont les suites sont ordinairement si funestes et qui lui font dire spirituellement : « ne vous étonnez pas que nous ayons tant de maladies, nous avons tant de cuisiniers[7]! » Ces défauts si vivement décrits sont de ceux que tout le monde ne peut pas se permettre et il serait fort inutile d'essayer d'en corriger les pauvres

1. *Epist.*, 89, 21. — 2. *Epist.*, 90, 7. — 3. *Epist.*, 90, 15. — 4. *Epist.*, 90, 25 et *De provid.*, 4, 9. — 5. *Epist.*, 95, 24. — 6. *Di boni! quantum hominum unus venter exercet!* — 7. *Epist.*, 95, 23.

gens. Ce n'est pas non plus à eux qu'il songe quand il se moque de ces personnes qui font de la nuit le jour « et ne commencent à ouvrir leurs yeux appesantis par les débauches de la veille qu'après que le soleil s'est couché[1]; » quand il raille ces petits-maîtres, uniquement occupés de leur toilette, « qui tiennent conseil avec un barbier devant un miroir et qui aimeraient mieux voir le trouble dans l'état que dans leur chevelure[2] ; » quand il nous dépeint les agitations stériles des désœuvrés « qui les font ressembler aux fourmis, lorsqu'elles montent en toute hâte au sommet d'un arbre pour en descendre aussitôt[3]. » Ce sont là des travers de grands seigneurs qui ont du temps et de l'argent à perdre, des excentricités d'hommes du monde qui veulent se mettre à la mode en se singularisant, qui savent qu'on ne remarque plus les gens qui ont des maîtresses ou qui se ruinent, tant ils sont nombreux, « et que dans une ville si affairée, pour faire parler de soi, il faut imaginer des extravagances[4]. »

On comprend du reste que Sénèque s'adressât de préférence aux gens du monde et aux grands seigneurs : il avait toutes les qualités nécessaires pour réussir auprès d'eux. Les historiens, même les moins bien disposés pour lui, rendent hommage aux agréments de son esprit et « aux grâces dont il savait parer la sagesse[5]. » Il avait fréquenté de bonne heure la plus haute société de Rome; dès le règne de Caligula, nous

1. *Epist.*, 122, 2. — 2. *De brevit. vitæ*, 12, 3. — 3. *De tranq. animi*, 12, 3. — 4. *Epist.*, 122, 14. — 5. Tacite, *Ann.* XIII, 2 : *comitate honesta...* et plus loin, *ingenium amœnum.*

le trouvons intimement lié avec les sœurs de l'empereur, qui étaient des personnes d'esprit et dont l'une écrivit des mémoires. Il vivait dans ces réunions agréables où l'on allait oublier les misères du temps présent et dire en cachette un peu de mal de l'empereur, pour se consoler des éloges qu'on était forcé de lui prodiguer en public. Il connaît le monde à merveille, et tout en s'y plaisant beaucoup, il n'en est pas dupe. Il sait combien les dehors y sont trompeurs, que de haines et de rivalités s'y cachent sous ces airs de bienveillance générale, et les combats qui s'y livrent sans cesse entre les intérêts et les vanités. Il le compare à ces écoles de gladiateurs où de pauvres esclaves apprennent en vivant ensemble à se tuer les uns les autres[1]. On a souvent fait remarquer combien la connaissance du cœur humain a dû faire de progrès dans cette vie commune où chacun n'est occupé qu'à observer son voisin pour abuser de ses qualités ou profiter de ses défauts. C'est à cette école que Sénèque est devenu si habile dans l'étude des caractères et l'analyse des passions. Ses ouvrages sont pleins de réflexions délicates et d'observations profondes qu'il n'a pas tirées des livres, et l'on voit en les lisant que la pratique du monde lui a été aussi utile pour les composer que l'étude de Chrysippe et de Zénon.

Ce ne sont en général que des entretiens, et le nom de *dialogues* que les manuscrits leur donnent leur convient assez, quoique d'ordinaire il y garde seul la parole.

1. *De ira*, II, 8, 2.

Comme il arrive quand on cause, il n'y est jamais entièrement l'esclave de son sujet, et ne s'astreint pas à suivre un ordre bien régulier. Il craindrait de paraître pédant s'il était trop méthodique, et il a horreur du pédantisme. Il s'étend volontiers sur les parties qui lui plaisent, au risque de négliger les plus utiles. Les réflexions spirituelles, les agréments de détail lui font aisément oublier l'ensemble. Comme il a la tête pleine de souvenirs et d'anecdotes qu'il tient des gens qu'il a fréquentés, et qu'il connaît toutes les histoires de la cour d'Auguste et de Tibère, il s'arrête à les raconter avec complaisance, même quand le sujet qu'il traite ne comporte pas ces lenteurs. Après avoir reconnu lui-même, en commençant le cinquième livre du traité des *Bienfaits*, qu'il n'a plus rien à dire et que la matière est épuisée, il n'en continue pas moins pendant trois livres encore, pour le plaisir de présenter quelques observations ingénieuses et de faire quelques récits piquants. Sénèque parle quelque part de ces conversations de gens d'esprit « où l'on passe si aisément d'un sujet à un autre, où l'on touche à tout sans épuiser rien[1]. » C'est bien un peu ce qu'il fait dans ses ouvrages. Il va rarement au fond des questions qu'il étudie et ne s'interdit jamais les digressions. Il cherche surtout à présenter ses idées avec ces expressions vives et ce tour spirituel qui font accepter la morale aux gens du monde. J'en ai déjà donné plus d'un exemple dans les citations que je viens de faire, et il me serait facile de les multiplier. C'est ainsi qu'il disait des

1. *Epist.*, 64, 2.

ambitieux « qu'ils se donnent beaucoup de mal pour se faire une belle épitaphe[1]; » il définissait les coureurs d'aventures galantes « des gens auxquels il suffit pour qu'une femme leur plaise qu'elle soit à un autre[2]; » il raillait agréablement la toilette des dames de son temps, leurs perles, leur fard, leurs pommades, et cette façon de se mettre « qui faisait qu'elles n'étaient pas beaucoup plus nues quand elles n'avaient plus de vêtement[3]; » il disait des coquettes « qu'elles ne semblent prendre un mari que pour provoquer les galants[4]. » Ces traits malins, qui se trouvent à chaque pas chez Sénèque, sont de ceux qu'un homme d'esprit rencontre dans le feu de la conversation et qui font la fortune d'un entretien. Il devait être lui aussi, comme ce Pedo Albinovanus dont il nous fait l'éloge, un charmant causeur[5], et c'est ce qui lui avait sans doute donné tant de réputation dans le beau monde de Rome : il cause encore en écrivant. « Je veux, disait-il à Lucilius, que mes livres ressemblent à une conversation que nous aurions tous les deux[6]. » N'oublions jamais en le lisant que ses ouvrages ont été plutôt parlés qu'écrits; figurons-nous, pour être sûrs de le comprendre, que nous l'entendons causer, que c'est son enseignement oral, que c'est sa parole qu'il nous a laissée dans ses livres, et si elle nous touche encore toute glacée qu'elle est par le temps, songeons à l'effet qu'elle devait produire quand elle était vivante et animée par cet accent de conviction qui lui faisait

1. *De brevit. vitæ,* 20, 1. — 2. *De ira,* II, 28, 7. — 3. *Ad Helviam,* 16, 4. — 4. *De benef.*, III, 16, 3. — 5. *Epist.*, 122, 15 : *fabulator elegantissimus.* — 6. *Epist.,* 75, 1.

dire : « Sachez que tout ce que je vous dis non-seulement je le pense, mais je l'aime[1]. »

III.

L'enseignement de Sénèque s'enferme dans la morale. — Caractère de la morale de Sénèqne. — Elle est moins sévère qu'elle ne le paraît. — Affection qu'il inspire à ses disciples. — Résultat de son enseignement.

L'enseignement de Sénèque, tel qu'il nous apparaît surtout dans ses lettres morales, ne devait pas être très-étendu. Il affecte de mépriser les arts libéraux, que ses contemporains étudiaient avec tant de passion. La géométrie, l'arithmétique, l'astronomie lui semblent médiocrement utiles. La musique enseigne comment des voix graves et aiguës peuvent s'accorder ensemble et produire une harmonie agréable : ne vaut-il pas mieux apprendre comment on peut établir l'accord dans notre âme? Quand on a suivi les leçons d'un grammairien et qu'on connaît l'art de bien parler, est-on plus capable de gouverner sa volonté et de maîtriser ses passions? C'est pourtant la science véritable, « et celui qui l'ignore ne sait rien[2]. » La philosophie fait profession de l'enseigner; il faut donc lui réserver tout son temps, « chasser tout le reste et livrer son âme à elle seule[3]. » Mais dans la philosophie même il est bon de choisir; tout n'en est pas également nécessaire, et on l'a étendue sans mesure et sans

1. *Epist.*, 75, 3. — 2. *Epist.*, 88, 4 : *quisquis hœc ignorat alia frustra scit.* Cette lettre a été quelquefois comparée au discours de J.-J. Rousseau contre les arts et les sciences. — 3. *Epist.*, 88, 35. *expellantur omnia, totum pectus illi vacet.*

profit. Sénèque, qui se donne pour un disciple des stoïciens, n'a pas recueilli leur héritage entier. Des trois parties dans lesquelles ils divisent la philosophie, il en néglige deux, la physique et la logique, ou s'il lui arrive de s'arrêter sur elles un moment, il se le reproche et en demande pardon. Quand il s'agit « de porter secours à des malheureux, de consoler des naufragés, des malades, des pauvres, des gens qui ont la tête sous la hache[1], » on a vraiment bien autre chose à faire que de s'occuper de la matière et de la cause ou de chercher si le bien est un corps. Le philosophe qui, dans ces moments critiques où tant de gens réclament ses leçons, s'amuse à ces recherches oiseuses, ressemble à ce condamné de Caligula qui jouait aux échecs en attendant que le centurion vînt le mener au supplice.

Sénèque veut donc borner toute la philosophie à la morale. « On s'est trop égaré dans des chicanes de mots, dans des disputes captieuses qui n'exercent qu'une vaine subtilité. Avons-nous donc du temps de reste? Savons-nous vivre? Savons-nous mourir[2]? » Le sage est celui qui sait la vie et qui l'apprend aux autres, *artifex vivendi*. — Cette définition est faite pour lui et l'on peut dire en ce sens que personne ne mérite mieux d'être appeléun sage. — Il veut de plus que cette science de la vieon l'enseigned'une manière vivante. Il y a des philosophes dont le seul souci est d'établir les fondements sur lesquels repose la morale, d'autres qui se contentent de donner quelques principes généraux de conduite sous

1. *Epist.*, 48, 8. — 2. *Epist.*,45, 5.

une forme courte et sèche, pensant que les conclusions s'en déduiront sans peine; cette méthode n'est pas la sienne. Il néglige les discussions théoriques sur le souverain bien, il ne cherche pas à formuler des dogmes; il court à l'application : « il veut enseigner au mari comment il doit se comporter avec sa femme, au père comment il élèvera ses enfants, au maître comment il faut gouverner ses esclaves[1]. » Des principes sèchement présentés peuvent suffire à convaincre l'esprit; il faut plus d'efforts quand on veut ébranler le cœur. Si l'on cherche à produire un effet durable, il convient de redoubler les coups. De là ces répétitions qu'on remarque dans ses écrits, ces diverses formes qu'il donne volontiers à la même idée et qui ont quelquefois choqué les critiques. Le principe entre ainsi peu à peu dans l'âme[2] : à chaque fois il s'y enfonce davantage et finit si bien par s'y établir qu'il n'en peut plus être arraché.

La morale que Sénèque enseigne à ses disciples frappe d'abord par ses côtés sévères, et c'est un lieu commun de prétendre qu'elle dépasse les forces de l'humanité. Il exige qu'on se détache de ses biens, qu'on s'attende et qu'on se résigne à tout, qu'on supporte tous les malheurs, toutes les peines sans émotion, et qu'on regarde comme indifférentes la misère, la souffrance et la mort. C'était demander beaucoup à ces gens du monde auxquels s'adressaient ses leçons, et l'on a d'abord quelque peine à comprendre qu'ils n'aient pas été rebutés par ces exigences; mais quand on regarde de plus

1. *Epist.*, 94, 1. — 2. *Epist.*, 38, 1 : *minutatim inrepit animo.*

près, on s'aperçoit que cette morale dont les principes paraissent si rigoureux est plus accommodante dans la pratique. Elle cède de bonne grâce aux circonstances, et transige, quand il le faut, avec les nécessités de la vie. Comme elle sait qu'elle n'obtiendra pas tout ce qu'elle réclame, elle prend le sage parti de se contenter de ce qu'on voudra bien lui donner. Dans la même lettre où Sénèque blâme durement un père de pleurer son fils qu'il a perdu, il avoue pourtant qu'il n'est pas toujours possible d'être le maître de sa douleur : « il y a des mouvements indépendants de la volonté ; les larmes échappent à ceux mêmes qui s'efforcent de les retenir et soulagent le cœur en se répandant. » On peut donc les laisser couler à la condition qu'elles soient naturelles et non forcées, *permittamus illis cadere, non imperemus*[1]. C'est un homme de bon sens qui parle ainsi, ce n'est plus tout à fait un stoïcien. On retrouve le même esprit dans les conseils qu'il donne sur la manière de vivre. Il a l'air de regretter beaucoup l'âge d'or et le temps où l'on habitait dans de pauvres cabanes : « Le chaume couvrait alors des hommes libres; sous nos lambris de marbre et d'or habite aujourd'hui la servitude[2]. » En attendant qu'on revienne à ce temps heureux, il trouve bon qu'on règle ses dépenses, qu'on vive de peu. Il recommande quelques abstinences volontaires qui prouvent au corps que l'âme le tient sous sa dépendance, mais il ne fait pas

1. *Epist.*, 99, 16. Il reconnaît qu'il avait pleuré amèrement la mort de sa femme et de son ami. (*De vita beata* 17, 1). Plus tard il condamna cette faiblesse, mais ce fut seulement quand le temps l'eut consolé. (*Epist.*, 63, 14). — 2. *Epist.*, 90, 10.

une nécessité de pousser les choses à l'extrême. Il sait qu'il y a des situations qui demandent un certain luxe et ne veut pas forcer un grand seigneur à vivre tout à fait comme un cynique. « Évitez, leur dit-il, un extérieur trop négligé, une chevelure en désordre, une barbe hérissée; n'ayez pas l'air de ne pouvoir souffrir l'argenterie; ne couchez pas sur la terre... C'est par l'âme qu'il faut différer des autres; par les dehors on peut leur ressembler. Pas de vêtement qui éblouisse les yeux, mais pas de vêtement non plus qui les choque; n'ayons pas de vaisselle incrustée d'or massif, mais ne croyons pas qu'il soit nécessaire, pour prouver notre frugalité, de bannir l'or et l'argent de chez nous. Travaillons à vivre mieux que tout le monde, et non à vivre autrement[1]. » Il va même très-loin dans les permissions qu'il accorde: un jour qu'il veut guérir un mélancolique, il lui conseille de se bien traiter de temps en temps, et même, s'il le faut, de noyer ses soucis dans le vin, *usque ad ebrietatem veniendum*[2]. Caton le faisait bien; et qui oserait blâmer Caton?

Il nous semble que Sénèque devait être un peu plus gêné quand il avait à donner des préceptes au sujet des biens de la fortune. La morale stoïcienne était à cet égard très-sévère ; le sage devait n'en faire aucun cas. Malheureusement Sénèque était suspect de ne pas les dédaigner. Il possédait, dit-on, trois cent millions de sesterces (60 millions de francs), et plusieurs de ses disciples devaient être presque aussi riches que lui. On a vu qu'ils

1. *Epist.*, 5, 2. — 2. *De tranq. animi*, 17, 8.

appartenaient tous au grand monde de Rome; ce n'étaient pourtant pas en général des nobles d'ancienne race dont l'incurable orgueil avait été froissé par le succès rapide de ce provincial; ils sortaient plutôt de cette seconde noblesse que le mérite personnel et le séjour dans les emplois publics formaient au-dessous de la première: c'étaient des officiers comme Serenus, des procurateurs impériaux, comme Lucilius, des fermiers de l'impôt, des administrateurs de l'annone, de ces gens instruits et intelligents qui s'étaient enrichis dans des charges de finance. Comme ils devaient surtout leur importance à leurs richesses, il n'était pas aisé de leur prêcher la pauvreté. Sénèque a su se tirer assez habilement de cette difficulté. Il ne leur commande pas tout à fait de quitter leurs biens, mais seulement de n'y pas être trop attachés: il faut être prêts à les perdre et savoir s'en passer si le hasard nous en prive, mais rien n'empêche en attendant de les conserver et de s'en servir. « C'est le propre d'un esprit bien faible, dit-il, de ne pas savoir supporter sa fortune[1]; » un esprit vigoureux la méprise et en jouit; et ailleurs : « le sage n'aime pas les richesses, mais il les préfère; il ne leur ouvre pas son cœur, mais il les reçoit dans sa maison; il en modère l'usage, mais il ne les rejette pas. Il les remercie même de lui fournir une occasion de plus d'exercer sa vertu[2]. » Il n'y a rien en effet d'extraordinaire à témoigner un grand mépris pour la fortune quand on n'a rien; le mérite consiste à la dédaigner lorsqu'on la possède : d'où il résulte qu'il est

1. *Epist.*, 5, 6. — 2. *De vita beata*, 21, 4.

utile de la garder pour s'exercer à n'y pas tenir. Cette conclusion devait tout à fait convenir à ces banquiers opulents qui souhaitaient bien devenir des sages, mais voulaient en même temps rester riches. On a donc exagéré les rigueurs de la morale de Sénèque. Les principes stoïciens, on vient de le voir, y sont souvent adoucis par des tempéraments habiles. Si quelquefois il les présente dans toute leur âpreté, c'est qu'il est sûr de pouvoir le faire sans rebuter ses disciples. Quelques-unes des vertus qu'il exige d'eux, et qui nous semblent les plus difficiles à pratiquer, étaient alors des vertus obligées; la nécessité en faisait encore plus un devoir que la philosophie. Songeons qu'il écrivait sous Néron et pour des gens qui, comme il le dit lui-même, avaient la tête sous la hache. Ils n'ignoraient pas qu'ils pouvaient être à chaque instant dépouillés de leurs biens, aussi n'étaient-ils pas surpris qu'on leur conseillât de s'en détacher. Ces grandes catastrophes auxquelles ils assistaient, et dont ils se sentaient toujours menacés, les avertissaient encore mieux que les conseils des sages de se tenir prêts d'avance à tout supporter. L'exil et la mort étaient devenus alors des accidents si ordinaires et si prévus qu'on ne s'étonnait pas trop d'entendre dire que ce n'étaient même pas des malheurs[1]. On ne trouvait là ni exagérations ni para-

1. M. Havet, dans son ouvrage sur *le Christianisme et ses origines* (t. II, p. 256), cite un passage très-curieux de Garat, qui raconte qu'après avoir lu Sénèque pendant sa jeunesse il le relut pendant la terreur. « La première fois, dit-il, j'avais peine à en achever la lecture; cette dernière fois, j'avais peine à m'en détacher. La morale de Sénèque m'avait paru outre nature dans sa hauteur; elle ne me paraissait plus qu'au niveau des circonstances et des besoins. » C'est l'effet qu'elle devait produire du temps de Néron.

doxes, comme il nous le semble aujourd'hui, mais des leçons parfaitement appropriées à cette terrible époque, les seules qu'il fût utile de donner aux contemporains de Caligula ou de Néron. C'est ainsi que Sénèque, qui était sûr de gagner des disciples par ses ménagements, ne risquait pas de les perdre par ses sévérités. Il produit quelquefois l'effet d'un déclamateur qui prône des vertus chimériques et parle pour les habitants de quelque république idéale; c'est une grande erreur : personne au contraire ne s'est mieux accommodé à son temps. Ses préceptes, sévères ou tempérés, convenaient entièremeut aux gens auxquels il s'adressait, et l'on peut dire que ce rapport de sentiments et d'opinions entre le maître et les disciples fut la raison principale du succès qu'obtint son enseignement.

Ajoutons que l'enseignement plaisait à Sénèque et qu'il en avait toujours eu le goût. « Si j'aime à savoir, disait-il, c'est pour l'apprendre aux autres[1]. » Agrippine le connaissait bien, quand elle le fit revenir de l'exil pour lui confier l'éducation de son fils : c'étaient les fonctions qui lui convenaient le mieux et qui lui plaisaient le plus; même quand il fut au pouvoir et qu'il aida l'empereur à gouverner le monde, il aimait à diriger en secret quelques âmes d'élite. C'est ainsi que Fénelon, pendant qu'il élevait l'héritier du trône, s'était fait jusque dans Versailles un troupeau choisi qui se conduisait par ses conseils. On sait que l'empire absolu qu'il avait su prendre sur ces gens distingués et l'affec-

1. *Epist.*, 6, 4.

tion qu'ils lui témoignaient finit par porter ombrage au grand despote, qui ne souffrait aucun pouvoir à côté du sien. Il n'est pas impossible non plus que ces disciples dévoués que Sénèque s'était faits et qui l'écoutaient comme un oracle n'aient déplu au Palatin. Il avait su leur inspirer l'attachement le plus vif, et nous savons que l'un d'eux, Lucilius, avait grand'peine à s'empêcher de pleurer quand il se séparait de lui[1]. Les faiblesses de sa vie ne nuisaient pas autant qu'on peut le croire à l'effet de sa parole. Quelques personnes trouvaient sans doute fort singulier qu'on prêchât la pauvreté et la retraite quand on possédait soixante millions et qu'on vivait dans une cour; mais Sénèque, après tout, ne s'était jamais donné pour un modèle. « Je ne suis pas un sage, dit-il partout[2]. » Loin qu'il se prétende parfait, il avoue qu'il n'est pas même un homme supportable[3]. On ne peut pas l'accuser au moins de mensonge et de vanité; ces leçons qu'il donne aux autres il en prend sa part, il se met parmi ceux qui ont besoin qu'on les gronde et qu'on les corrige. « Quand je parle de la vertu, dit-il, ce n'est pas de moi que je veux parler; quand je reprends les vices, c'est moi que je reprends[4]. » Cette franchise était habile; il est possible que, loin de lui nuire, elle ait quelquefois servi au succès de son enseignement. Les sages accomplis, qui planent au-dessus de l'humanité, sont pour elle un grand sujet de surprise et d'admiration, mais comme leur perfection même les sépare du reste des hommes, ils ne parviennent

1. *Epist.*, 49, 1. — 2. *Ad Helv.*, 5, 2. — 3. *Epist.*, 57, 3. — 4. *De vita beata*, 17, 3.

pas toujours à les toucher. On sentait au contraire que Sénèque avait souffert des maux qu'il voulait guérir; l'expérience personnelle le rendait habile à les traiter, et le regret de ses erreurs passées donnait à ses exhortations des accents plus persuasifs. C'est ainsi que chez les chrétiens ceux qui savaient le mieux convertir les pécheurs étaient d'anciens pécheurs eux-mêmes, dont le cœur était encore plein de tempêtes, et qui avaient traversé les passions dont ils voulaient corriger les autres.

Rien ne serait plus aisé, grâce aux lettres qui nous restent de Sénèque, que de le mettre aux prises avec un de ses disciples chéris, Lucilius ou quelque autre, et de montrer de quelle manière adroite il s'emparait d'eux et les dirigeait. Quand il avait gagné quelque âme, il ne lui ménageait pas les avis et les leçons; il descendait aux moindres détails, il avait des conseils pour toutes les situations de la vie, il réglait les soins à donner au corps, il indiquait les livres qu'il fallait lire et la meilleure manière d'occuper les journées. C'était un conseiller zélé qui ne quittait plus d'un pas ceux qui s'étaient mis sous sa direction[1]. Il leur distribuait des consultations morales dans les circonstances délicates. Le traité de la *Tranquillité de l'âme* est précédé d'une lettre d'un de ses disciples, Annæus Serenus, commandant des *Vigiles*, qui était fort avant dans les faveurs de Néron. C'est une confession véritable : Serenus découvre à son maître, « comme à un médecin, » l'état dans lequel il se trouve,

1. *Epist.*, 94, 72 : *ad latus monitor.*

état plus douloureux que grave, et qui n'est ni la maladie ni la santé[1]. « Je vais vous dépeindre ce que j'éprouve, lui dit-il, vous m'apprendrez le nom du mal dont je suis atteint. » Ce mal que nous connaissons bien, et que nous croyons d'hier, Sénèque, après Serenus, le décrit en traits profonds et saisissants. C'est un mélange inexplicable d'énergie et de faiblesse, d'ambition et d'impuissance, une succession rapide d'espérances indéfinies et de découragements sans motif, c'est un ennui dévorant, un mécontentement des autres, un dégoût de soi-même qui ne nous laisse pas rester en place et finit par nous rendre tout odieux; le monde semble monotone, la vie paraît uniforme, les plaisirs fatiguent, les moindres peines épuisent, et cette vague tristesse devient à la fin si lourde qu'on songe à y échapper par la mort. C'est ce qu'un moraliste de nos jours appelle le spleen antique, qui ressemblait beaucoup au spleen d'aujourd'hui. « Si à ces angoisses d'une âme qui se dévore elle-même se mêlaient encore des peines d'amour inconnues de l'antiquité, nous oserions dire que Sénèque a voulu éclairer et consoler un Werther ou un René romain[2]. » Rien ne nous fait mieux connaître que ce traité l'enseignement de Sénèque. En le lisant, nous croyons assister à ses leçons, nous pénétrons dans cette intimité philosophique; nous saisissons au vif les inquiétudes, les scrupules des élèves, la sagesse insinuante du maître, et il nous devient aisé de comprendre quels effets

1. *De tranq. animi*, 1, 2 : *nec ægroto, nec valeo*. — 2. Martha, *Les moralistes sous l'emp.*, p. 31.

salutaires ou fâcheux cette direction devait produire sur des âmes préparées à la bien recevoir. Il est surtout une réflexion qu'on ne peut s'empêcher de faire, quand on lit le traité de Sénèque et la lettre qui le précède: on y voit que Serenus a subi entièrement l'empreinte du maître. Il s'exprime comme lui, il recherche les traits fins et piquants[1], il n'est pas exempt non plus d'une certaine emphase[2] : c'est tout à fait la manière et le style de Sénèque. Aussi se demande-t-on si l'imitation s'est arrêtée là. Cette maladie que Serenus se découvre en s'étudiant et dont il veut savoir le nom, n'est-ce pas aussi de son maître qu'il la tient? Sénèque en indique les remèdes les plus efficaces, il fait tout ce qu'il peut pour la guérir, mais est-il sûr qu'il ne l'ait pas aidée à naître? A la façon dont il la décrit et l'analyse, on voit qu'il la connaît à merveille : il montre très-bien à Serenus que ce qui lui manque surtout c'est la tranquillité intérieure, c'est-à-dire « cette situation heureuse où l'âme, vivant en paix avec elle-même et sachant apprécier les biens dont elle jouit, goûte une joie que rien n'altère et se maintient dans un état paisible, sans jamais s'élever ni s'abattre[3]. » Cette qualité si bien définie, Sénèque, dans sa vie agitée, ne l'a guère mieux connue que Serenus, et, ce qui est plus grave, il me semble que ses leçons ne la donnaient pas. Son enseignement apprenait à marcher vers la vertu par

1. Voyez la description des repas de son temps et surtout ce trait : *cibus rediturus qua intraverit.* 1, 6. — 2. 1, 10 : *ut omnibus civibus, omnibus denique mortalibus utilior paratiorque sim.* — 3. *De tranq. animi,* 2, 4.

saccades plus que d'un pas régulier ; il excitait et transportait par moments, il rendait capable de braver la mort quand on était en face d'elle, mais il ne devait pas donner cette pleine possession de soi-même, cette égalité d'humeur et d'esprit, cette fermeté froide et sûre qui ne se démentent jamais. C'est ce que ne confirme que trop la vie orageuse de Serenus. Sénèque nous dit qu'il avait une âme ardente et qui prenait feu facilement[1]. L'injustice le révoltait, et quand on racontait devant lui les outrages dont Caton avait été abreuvé, il ne pouvait se contenir[2]. Mais nous savons aussi que cette ardeur ne se soutenait pas; il n'a pas plus que Sénèque résisté à la contagion de la cour; il a consenti à servir les amours de Néron pour l'affranchie Acté. « Il feignait d'être amoureux d'elle, dit Tacite, pour qu'elle eût l'air de recevoir de lui les présents que lui donnait l'empereur[3]. » Il faut avouer que ce métier ne convenait guère à un philosophe.

Ce fut donc le caractère de l'enseignement de Sénèque de n'être ni très-étendu, ni surtout entièrement efficace. Ses leçons, nous l'avons vu, ne s'adressaient pas à tout le monde, elles étaient faites principalement pour les riches et les lettrés. Rien n'était plus loin de sa pensée que de créer une sorte d'Église large et populaire qui pût recueillir et garder la masse flottante des esprits en quête de croyances précises. Quoiqu'il

1. *De const. sap.*, 3, 1 : *animum tuum incensum et effervescentem...* — 2. *De const. sap.*, 1, 3. — 3. *Ann.* XIII, 13. Ajoutons que Serenus mourut, comme Claude, d'une indigestion de champignons. Pline, *Hist. nat.*, XXII, 23 (47).

ait été entouré de disciples dévoués, il n'a pas formé d'école. Sur ces disciples eux-mêmes, si restreints, si choisis, son action ne devait être qu'incomplète. Sa philosophie hésitante ne contient pas la solution définitive des grands problèmes que la raison se pose ; sa morale n'est ni assez forte, ni assez sûre pour mettre le cœur à l'abri des orages de la vie. Sa parole enflammée pouvait causer chez ceux qui l'écoutaient une sorte d'émotion fébrile ; elle ne leur donnait pas un aliment qui pût leur suffire. Elle mettait les esprits en mouvement sans être tout à fait capable de les fixer. Aussi n'a-t-il pas travaillé pour lui : les âmes qu'il excitait sans les satisfaire ont cherché à se contenter ailleurs, et c'est une autre doctrine que la sienne qui a profité de son enseignement.

CHAPITRE CINQUIÈME.

SÉNÈQUE ET SAINT PAUL.

Il est temps d'en venir à ce qui doit nous intéresser le plus dans Sénèque : il nous faut chercher ce qu'il pensait de la nature de Dieu, de ses rapports avec les hommes et du culte qu'on doit lui rendre. Cette étude est nécessaire pour la question que nous voulons en ce moment résoudre ; elle nous permettra de savoir ce qui peut venir de lui et de ses livres dans les idées religieuses de son temps.

Mais ici nous rencontrons dès le premier pas une objection grave : on nous dit, on veut nous prouver que nous avons tort de faire honneur des opinions de Sénèque à la philosophie païenne et qu'il les tenait du Christianisme. Pour l'établir, on reprend la vieille histoire de ses rapports avec saint Paul. Il semble qu'après les longues polémiques que cette histoire a soulevées, le débat devrait être vidé ; mais c'est le propre de ces luttes auxquelles les croyances religieuses sont mêlées d'être éternelles : on n'y remporte jamais de victoire définitive, et la bataille est toujours à recommencer. C'est ainsi que la légende qui fait de Sénèque un disciple de saint Paul, combattue au XVIe siècle par des prêtres savants et éclairés, comme Baronius et Bellarmin, condamnée par le silence de Bossuet et le dédain de Malebranche, et qu'on regardait comme tout à fait déconsi-

dérée, a refleuri de nos jours. De Maistre l'a soutenue avec une extrême énergie. « Je me tiens sûr, écrit-il, que Sénèque a connu saint Paul, comme je le suis que vous m'écoutez en ce moment. » Enfin, tout récemment, M. de Rossi, dans ses explorations des catacombes, a cru trouver quelques raisons nouvelles d'adopter cette ancienne tradition, et a essayé de la rajeunir. Il faut donc y toucher encore, quoiqu'elle ait été tant de fois traitée[1]. Il faut savoir si les changements qu'ont subi les croyances des Romains au Ier siècle sont l'effet du développement régulier du paganisme et de la philosophie antique, ou si l'on doit les attribuer à des influences chrétiennes. Il est clair que la solution de cette question est de la plus grande importance pour le sujet qui nous occupe, et je m'y arrête d'autant plus volontiers que cette étude me donnera l'occasion d'exposer les opinions religieuses de Sénèque.

I.

Sénèque a-t-il connu saint Paul? — Comment a-t-on été amené à imaginer qu'ils ont eu des rapports ensemble ? — Leur correspondance apocryphe. — Raisons qu'on donne pour supposer qu'ils ont dû se connaître. — Réponses qu'on fait à ces raisons. — Le Christianisme était-il aussi ignoré au Ier siècle qu'on le prétend ?

Les Pères de l'Église des trois premiers siècles n'ont jamais rien dit des rapports de Sénèque et de saint Paul, quoiqu'il leur fût très-naturel d'en parler lorsqu'ils célé-

1. Voyez surtout l'ouvrage de M. Aubertin intitulé : *Sénèque et saint Paul; étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre* (1869).

braient les grandes actions de l'apôtre et qu'ils énuméraient ses conquêtes. Sénèque est pour eux un philosophe comme un autre, et son nom, quand ils le citent, n'est pas entouré de plus de respect que celui de Cicéron ou de Platon. Tertullien seul, en parlant de lui, emploie une expression qui peut d'abord sembler équivoque. « Il est souvent des nôtres, dit-il, *Seneca sæpe noster*[1]; » mais ces paroles veulent simplement dire que par moment ses opinions se rapprochent du Christianisme, et c'est dans le même sens que saint Justin appelle Héraclite et Socrate des chrétiens[2]. Il est pourtant probable que, dès cette époque, plus d'un fidèle, frappé, comme Tertullien, de l'élévation morale, des beaux élans d'humanité, de l'accent religieux de Sénèque, s'est pris à regretter qu'il n'ait pas connu l'Évangile. Avec quelle ardeur n'aurait-il pas embrassé le Christianisme, lui qui semblait l'avoir pressenti ! On ne doutait pas, avec Lactance, « qu'il ne fût devenu l'adorateur du vrai Dieu, si on lui avait appris à l'être[3]. » L'imagination se plaisait à compléter une conversion qui paraissait plus qu'à demi faite, et, comme on croyait voir chez lui une sympathie secrète pour la nouvelle religion, on cherchait instinctivement quelque moyen de le mettre en rapport avec elle. Il se trouvait précisément que l'apôtre des Gentils, celui qui s'adressa un jour à l'aréopage et annonça Jésus dans la cité des philosophes, avait vécu et prêché à Rome du vivant de Sénèque. Rien

1. *De anima*, 20. — 2. *Apol.*, II, 8 et 10. — 3. *Inst. div.*, IV, 24 : *potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset*. Lactance ignorait donc tout à fait la légende qui allait bientôt s'accréditer

n'était plus facile que de supposer qu'ils s'étaient rencontrés, entretenus, et de mettre ainsi en présence, dans leurs plus nobles représentants, la sagesse antique et la foi nouvelle. Ce rapprochement était naturel ; il devait s'offrir de lui-même aux esprits éclairés qui, tout en devenant chrétiens, avaient conservé quelque goût pour l'ancienne philosophie; mais si on l'a imaginé en ce moment, ce que nous ignorons, ce n'était encore qu'un roman et qu'un rêve. Au IVe siècle, on essaya d'en faire une réalité.

Un grand changement venait alors de se produire dans l'Église : de persécutée, elle était devenue triomphante, Constantin et Théodose en avaient fait la religion de l'empire, et cette situation lui donnait de nouvelles préoccupations. Comme tous ceux qui arrivent à une fortune subite, elle devait nécessairement éprouver le désir d'ennoblir un peu ses origines. Quand elle était pauvre et proscrite, les sages du paganisme étaient surpris de voir que ses doctrines s'adressaient à tout le monde, et ils lui reprochaient comme un crime de chercher à faire des prosélytes parmi les plus pauvres gens. « Voulez-vous savoir comment ils s'expriment ? disait Celse, un de ses plus grands ennemis, voici leurs paroles : qu'aucun savant, aucun sage, aucun homme instruit ne vienne à nous; mais s'il y a quelque part un rustre, un sot, un homme de rien, qu'il arrive avec confiance [1]. » C'était donc de la lie du peuple, des esclaves ignorants, des femmes crédules, « des tisserands, des

1. Orig. *contra Celsum*, III, 44.

foulons, des cordonniers, » que se formait cette nation de ténèbres, « ennemie de la lumière et du jour[1]. » Quel scandale pour ces philosophes qui ne songeaient guère à gagner que les lettrés et les riches, et qui avaient horreur de la foule ! Le Christianisme répondit d'abord avec fierté à ces attaques. Loin de rougir de cet apostolat populaire, il s'en faisait gloire. Il trouvait que les foulons et les cordonniers méritaient qu'on s'occupât d'eux comme les autres, et Tertullien allait jusqu'à proclamer qu'ils étaient les mieux disposés à recevoir la vérité. « Je ne m'adresse pas, disait-il, à ceux qui sont formés dans les écoles, exercés dans les bibliothèques, qui viennent rejeter devant nous les restes mal digérés d'une science acquise sous les portiques et dans les académies de la Grèce. C'est à toi que je parle, âme naïve, ignorante, qui n'as rien appris que ce qu'on sait dans les rues et dans les boutiques[2]. » Tertullien avait bien raison : c'est surtout parce que le Christianisme s'est accommodé à l'intelligence des humbles, parce qu'il a pénétré à des profondeurs où d'ordinaire la philosophie ne descendait pas, qu'il a conquis et changé le monde. Une si grande victoire devait suffire à sa fierté ; il ne s'en contenta pas tout à fait quand il fut le maître. Il semble qu'en habitant les palais, il ait pris aussitôt quelque chose des préjugés et des délicatesses de ceux qui l'avaient précédé dans ces demeures : il se préoccupe davantage alors de ces reproches et de ces railleries qu'il avait si justement méprisés, et cherche quel-

1. Minut. Felix, *Octav.*, 8 : *latebrosa et lucifuga natio.* — 2. *De testim. animæ,* I.

que moyen d'y répondre. On essaye, pour lui faire un passé plus convenable, de le rattacher à la haute société dès son origine; à ces foulons, à ces cordonniers, à ces tisserands, qui furent, selon Celse, ses premières conquêtes, on tâche de joindre quelques personnages de meilleure apparence. Sénèque était resté le plus grand nom païen de cette époque. C'était à la fois un homme d'état et un homme d'étude, un philosophe et un ministre; on pensa sans doute que l'Église naissante tirerait un grand honneur d'un tel adepte, et il parut tout à fait propre à relever ses humbles débuts. Quelle réponse triomphante à ces insolents sénateurs de Rome, restés païens obstinés au milieu de la conversion du monde, et toujours prêts à opposer leurs grands philosophes aux obscurs apôtres du Christianisme, que de leur montrer qu'un de ces sages dont ils étaient le plus fiers n'avait pas dédaigné d'écouter les leçons d'un Juif de Tarse et qu'il s'était instruit en le fréquentant! C'est évidemment de cette disposition des esprits qu'a dû naître la légende des rapports de Sénèque et de saint Paul; il est sûr au moins que la première mention qu'on en trouve est de l'époque dont nous parlons. Saint Jérôme, dans un ouvrage où il énumère les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, met Sénèque parmi eux. « Je ne le placerais pas, dit-il, dans cette liste des saints (*in catalogo sanctorum*), si je n'y étais invité par les lettres de Sénèque à Paul et de Paul à Sénèque, qui sont dans un grand nombre de mains, et dans lesquelles le précepteur de Néron, tout puissant personnage qu'il était, déclare qu'il voudrait être aussi grand

parmi les siens que Sénèque l'était parmi les Chrétiens[1]. »

Nous possédons encore ces lettres, et l'on s'étonne beaucoup en les lisant qu'elles aient suffi à saint Jérôme pour placer Sénèque « dans la liste des saints. » Jamais plus maladroit faussaire n'a fait parler plus sottement d'aussi grands esprits. Dans cette correspondance ridicule, le philosophe et l'apôtre ne font guère qu'échanger des compliments, et, comme les gens qui n'ont rien à se dire, ils sont empressés surtout à s'entretenir l'un l'autre de leur santé. Il n'est pas une fois question entre eux de doctrines, et il ne leur arrive jamais de s'occuper de ces graves problèmes que soulevait la foi nouvelle. Cependant Sénèque est censé initié à tous les mystères du Christianisme, il en reçoit et en comprend les livres sacrés, il le prêche à Lucilius et à ses amis dans des conférences presque publiques, au milieu des jardins de Salluste; il raconte même qu'il en a parlé à l'empereur, et que Néron paraît assez disposé à se convertir. Toutes ces belles choses sont dites sèchement, dans des lettres de quelques lignes où le vide des idées n'est égalé que par la barbarie de la forme. Ce qui est curieux, ce qu'on n'a peut-être pas assez remarqué, c'est que l'auteur, qui n'est pas adroit, s'y révèle sans le vouloir et trahit son dessein. C'était sans doute un de ces esprits médiocres, lettrés méticuleux, préoccupés uniquement du beau langage, et qui, en songeant aux grands écrivains qu'on leur avait fait admirer dans les écoles, rougissaient de la pauvreté de la litté-

1. *De viris illust.*, 12.

rature chrétienne[1]. On le voit bien aux conseils qu'il fait donner par Sénèque à saint Paul. Le philosophe recommande surtout à l'apôtre de bien écrire : « Je voudrais, lui dit-il, que dans vos écrits l'élégance de la parole répondît à la majesté de la pensée[2]. » Il me semble qu'on saisit ici les causes qui ont fait le succès, qui peut-être ont été l'origine de cette histoire des rapports de Sénèque et de saint Paul ; elle est née, elle a grandi parmi ces gens qu'avaient charmés les lettres anciennes, qui regrettaient que le Christianisme naissant n'eût pas semblé s'en soucier davantage, et qui, pour le laver de ce reproche de barbarie qu'on lui adressait, voulaient à tout prix lui rattacher dès ses débuts quelques beaux esprits païens.

C'est pourtant sur la foi de cette correspondance que saint Jérôme admet les rapports de Sénèque et de saint Paul ; c'est elle seule qui a fait croire fermement à tout le moyen âge que l'apôtre avait connu et converti le philosophe. Aujourd'hui encore que la critique en a démontré la fausseté, que personne n'ose plus la tenir pour authentique, ceux qui acceptent toujours la légende voudraient bien, tout en condamnant les lettres, continuer à s'en servir et à s'appuyer sur elles d'une façon indirecte. Quelques-uns reconnaissent qu'à la vérité le recueil que nous possédons est apocryphe, mais ils prétendent qu'il a dû remplacer un recueil antérieur et ori-

1. Saint Augustin avoue que, dans sa jeunesse, il avait beaucoup de peine à goûter la simplicité des Écritures, et qu'il la trouvait tout à fait indigne d'être comparée à la beauté de Cicéron (*Confess.*, III, 5). Lactance parle aussi très-légèrement des grands apologistes qui l'avaient précédé. (*Inst. div.*, V, 1.). — 2. *Epist. Sen. ad Paulum*, 13.

ginal, et que l'invention de lettres fausses suppose l'existence de lettres vraies. Ce raisonnement est vraiment trop étrange. Quel besoin aurait-on éprouvé de composer une correspondance imaginaire, si l'on avait possédé la véritable, et comment comprendre que ces lettres insipides, sans style et sans idées, eussent pu faire oublier celles qu'auraient échangées deux si grands esprits ? D'autres, moins audacieux, se contentent de prétendre que le faussaire a dû appuyer son invention sur une opinion reçue de son temps, et que le succès des lettres apocryphes suppose au moins qu'on croyait, à l'époque de Constantin, aux rapports de saint Paul et de Sénèque. Cette affirmation, il faut l'avouer, est plus vraisemblable, mais ce n'est encore qu'une hypothèse et les faits lui sont plutôt contraires. Aucun témoignage, aucun indice ne nous montrent que la légende ait précédé les lettres; au contraire, la première fois que nous la rencontrons chez un écrivain, c'est sur les lettres qu'elle s'appuie, au lieu de leur servir de fondement. Rappelons-nous que saint Jérôme nous dit formellement que la correspondance de Sénèque avec saint Paul est la seule raison qu'il ait de mettre le philosophe « dans la liste des saints. »

Ces lettres une fois écartées, il faut en venir aux arguments sérieux qu'on échange des deux côtés. Ces arguments sont de deux sortes; car, en réalité, la question est double. Avant d'essayer de la résoudre, commençons par la bien poser. Il y a dans ce problème à la fois une recherche historique et une exposition de doctrine : on peut se demander d'abord s'il est vrai que

Sénèque ait connu saint Paul ; on doit chercher ensuite si, dans ces rapports, ils ont échangé leurs opinions, et si les ouvrages du philosophe contiennent quelques idées qui ne puissent lui venir que du Christianisme. Ce sont là deux questions différentes, d'une importance inégale, et qu'il convient de traiter à part.

La première est, comme je le disais, tout à fait historique ; elle a été discutée avec beaucoup d'acharnement, sans qu'on ait donné d'aucun côté des arguments décisifs. Ceux qui croient que l'apôtre et le philosophe ont pu se connaître rappellent que Paul comparut à Corinthe devant un proconsul romain, qui refusa d'écouter ses accusateurs. Ce proconsul était Gallion, le propre frère de Sénèque. N'est-il pas vraisemblable qu'il se soit enquis des opinions de ce Juif, et que, frappé de l'élévation de sa morale et de l'originalité de ses idées, il en ait écrit quelque chose à son frère avec qui il vivait dans l'intimité la plus étroite ? Plus tard, lorsque Paul, poursuivi par les Juifs, s'avisa d'en appeler au jugement de César et fut conduit à Rome, on le traduisit devant le préfet du prétoire. Ce préfet était précisément Burrhus, l'ami fidèle, le collègue dévoué de Sénèque, celui qui partageait le pouvoir avec lui. Jugé favorablement par l'autorité romaine, laissé libre ou presque libre pendant deux ans, l'apôtre en profita pour répandre sa doctrine ; il la prêcha partout, et fit des prosélytes jusque dans le palais impérial. Saint Chrysostôme rapporte qu'il convertit même une des concubines de Néron, et l'on n'en est pas surpris quand on voit par Ovide et Properce que toutes les belles affran-

chies qu'ils ont chantées avaient un goût si prononcé pour les religions de l'Orient. On suppose ordinairement, sans en avoir de preuve certaine, que celle que convertit l'apôtre était la jeune Acté, qui fut le premier amour de Néron. Délaissée bientôt, elle ne perdit pas le souvenir de celui qui l'avait un moment aimée; quand il eut été forcé de se tuer, elle chercha son cadavre, dont tout le monde s'éloignait, pour lui donner une sépulture honorable. Cette conduite dénote une nature qui n'était pas vulgaire, et, en la voyant si dévouée au malheur, on se sent quelque penchant à croire que c'est bien celle dont Chrysostôme a voulu parler. Or Acté était personnellement connue de Sénèque : Tacite raconte que le philosophe avait favorisé ses amours avec Néron, afin d'arracher le jeune prince à la détestable influence de sa mère, et nous venons de voir qu'un de ses disciples chéris, Annæus Serenus, pour dissimuler ce commerce à l'impératrice, feignit d'être lui-même l'amant d'Acté. Que de circonstances diverses qui semblaient mettre saint Paul sur le chemin de Sénèque ! Est-il surprenant que, placés sans cesse dans le voisinage l'un de l'autre, ils se soient un jour rencontrés ? et, s'ils ont pu s'entretenir, peut-on admettre qu'ils se soient méconnus, qu'ils n'aient pas compris du premier coup l'affinité de leurs opinions ? Comment deux esprits de cette trempe n'auraient-ils pas éprouvé, en s'abordant, un attrait naturel qui les engageât à se connaître davantage ? Ces conjectures paraissent si vraisemblables que, lorsqu'à la fin de l'*Épître aux Philippiens* on lit ces mots : « Les frères qui sont dans la maison de César

vous saluent, » on se demande si, parmi ces Chrétiens du palais impérial, il ne faut pas mettre d'abord l'homme illustre qui fut le précepteur et le ministre de Néron.

Ceux qui sont contraires à ces affirmations répondent que par ces mots : « Les frères qui sont dans la maison de César, » il faut uniquement entendre des affranchis ou des esclaves. Cette expression servait à Rome pour désigner la domesticité des grands seigneurs [1] ; elle ne pouvait convenir à un sénateur, à un consulaire comme Sénèque. C'est seulement à la fin de l'empire qu'on imagina de faire des offices intérieurs d'un palais des charges de l'état, et que de grands personnages s'honorèrent d'être appelés comtes des domestiques ou ministres de la chambre sacrée. Au Ier siècle, ces titres auraient été regardés comme un outrage; « les gens de la maison de César » ne pouvaient être alors que ces innombrables esclaves ou affranchis qui remplissaient les palais impériaux. C'était un monde confus dans lequel on trouvait des hommes de tout métier, de toute origine et de toute croyance. Du temps de Néron, plusieurs d'entre eux étaient Juifs de naissance ou de doctrine, et c'est certainement parmi ceux-là que saint Paul propagea l'Évangile. On voit donc que dans l'*Épître aux Philippiens* il ne peut être question de Sénèque. Les autres raisons données par les partisans de la légende ne sont aussi que des hypothèses dont quelques-unes manquent tout à fait de vraisemblance. Il est, par exemple, beaucoup moins probable qu'on ne le prétend que Gallion ait cher-

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 6912 : *ex domo Cæsarum libertorum et servorum*, etc.

ché à connaître les doctrines de ce Juif obscur que des fanatiques traînaient devant son tribunal, et qu'il ait pris la peine d'en informer son frère. Le récit des Actes des apôtres nous montre qu'il n'avait pas plus d'estime pour l'accusé que pour les accusateurs, et que sa tolérance venait surtout de son mépris. Toutes ces querelles de Juifs lui étaient profondément indifférentes. « Puisqu'il est question, disait-il, de mots, de noms et de votre loi, c'est à vous de voir; je ne veux pas être juge de ces sortes de choses[1]. » La colère des accusateurs s'étant alors tournée contre Sosthène, le chef de la synagogue, « ils se mirent, dit l'auteur des Actes, à le battre devant le tribunal, sans que Gallion s'en souciât davantage. » C'était pousser l'indifférence un peu loin pour un magistrat chargé de maintenir le bon ordre. Comment voudrait-on qu'un homme si singulièrement obstiné à rester étranger à ces discussions auxquelles il ne comprenait rien, se soit subitement ravisé, et qu'il ait fait parler saint Paul et ses disciples, lui qui venait de refuser de les entendre? Enfin ne serait-il pas surprenant que, si Sénèque eût connu saint Paul, et par lui l'Évangile, il n'en eût jamais fait aucune mention dans ses ouvrages? Saint Augustin prétend, à la vérité, que s'il n'en a rien dit, c'est qu'il n'osait pas en parler; mais nous savons qu'il n'était pas timide, qu'il avait le goût des nouveautés et qu'il n'hésitait pas à les répandre. Ceux qui veulent agir sur leur temps aiment quelquefois à le surprendre et à le choquer; c'est une manière d'exciter son atten-

1. *Act. apost.*, 17, 15.

tion, de le passionner en l'étonnant. Comme Rousseau, à qui il ressemble par plus d'un côté, Sénèque heurte volontiers les opinions reçues et ne respecte guère ces traditions qui formaient la meilleure partie de la sagesse romaine. Ministre d'un empereur, il traite légèrement les prédécesseurs de son maître ; il attaque partout sans scrupule la religion de son pays que, comme magistrat, il était chargé de défendre. Comprendrait-on que ce hardi penseur ne fût timide que lorsqu'il s'agissait du Christianisme ? Si c'est vraiment par frayeur qu'il n'en a rien dit, s'il a craint la colère de César ou les préjugés du public, il faut avouer que sa conversion, dont on fait honneur à saint Paul, avait été bien incomplète. J'ajoute que, s'il n'a pas dit un mot des Chrétiens, il n'est pas aussi réservé sur les Juifs. Il en parlait très-durement dans son traité *de la Superstition*. « Cette misérable et criminelle nation, disait-il avec colère, s'est insinuée dans le monde entier et y a répandu ses usages [1]. » Croit-on qu'un ami de saint Paul se serait exprimé avec cette violence ? l'Église parlait-elle ainsi des Juifs le lendemain du jour où elle venait de se séparer d'eux ? La façon dont Sénèque les traite n'est pas celle d'un disciple du Christ, c'est celle des beaux esprits du paganisme, qui ne tarissaient pas de railleries et d'insultes quand ils parlaient des habitants de la Syrie et de la Judée, qui disaient hautement que « c'étaient des nations nées pour la servitude [2], » et qui même les regardaienti

1. Sénèque, *Fragm.*, 42 (éd. Haase). Ailleurs (*Epist.*, 95, 47), il se moque des pratiques du sabbat. — 2. Cic. *De prov. cons.*, 5, 10.

« comme la lie de l'esclavage[1]. » Sénèque parle d'eux absolument comme Cicéron, comme Pline, comme Quintilien, comme Tacite. Rien n'indique qu'il les connût mieux ni qu'il les estimât plus, rien ne révèle en lui l'adepte d'une religion nouvelle, sortie récemment du Mosaïsme, qui ménage encore le culte dont elle procède et qu'elle vient de quitter.

A ces raisons, on en ajoute une autre, sur laquelle on insiste volontiers et qui semble décisive. On rappelle le peu de bruit que fit à Rome la révolution chrétienne au Ier siècle. Longtemps les lettrés, les gens du grand monde, tous ceux qui étaient placés au sommet de cette société brillante, ne parurent pas s'apercevoir du grand événement qui s'accomplissait au-dessous d'eux. C'est seulement sous Trajan que le nom des Chrétiens commence à se trouver dans les écrits des historiens et des polygraphes, chez Tacite, chez Suétone, chez Pline le jeune; mais combien ils y sont encore peu compris et méprisés! Sénèque appartenait à cette aristocratie dédaigneuse, il était même un de ceux qui pensaient le plus de mal de la foule, et il recommandait à ses disciples, comme le premier des devoirs, de vivre loin d'elle. Comment veut-on que du haut de son orgueil philosophique il ait prêté l'oreille à ces humbles prédications qui se faisaient en mauvais grec dans les synagogues ou les boutiques du quartier juif? On croit donc pouvoir affirmer que, loin d'avoir embrassé l'Évangile, il n'a pas même pu le connaître; on pense qu'il avait une bonne

1. Tac., *Hist.*, v, 8.

raison de ne pas se convertir à la religion nouvelle, c'est qu'il n'en avait jamais entendu parler.

Cette opinion a été souvent soutenue avec insistance, et beaucoup la regardent comme l'argument le plus fort dont on puisse se servir pour nier les rapports de Sénèque et de saint Paul. Elle me semble pourtant moins solide qu'on ne le croit. Est-on vraiment sûr que le Christianisme ait été tout à fait ignoré de la société polie du Ier siècle ? Sans doute personne alors ne paraît en savoir le nom, et les premiers qui en ont parlé plus tard le traitent avec un mépris singulier; mais ne nous laissons pas tromper par ces grands airs de dédain et d'ignorance que les Romains affectent pour tout ce qui s'éloigne de leurs habitudes et de leurs traditions. Ce n'est souvent qu'un mensonge et une comédie. Souvenons-nous qu'ils s'en étaient servis d'abord à l'égard de la Grèce. Un magistrat qui s'adressait à des Grecs devait ne leur parler que par interprète, quoiqu'il comprît leur langue à merveille, et il était d'usage au barreau qu'on parût ignorer le nom des grands artistes de la Grèce, quand on se ruinait chez soi pour acheter leurs chefs-d'œuvre. La même tactique fut employée plus tard à l'égard des Juifs; les gens du grand monde affectaient de ne parler d'eux qu'en termes insultants, ce qui n'empêchait pas qu'on ne jeûnât pieusement les jours du sabbat, et qu'on n'introduisît chez soi, par une porte dérobée, les mendiants de la forêt aricinienne qui disaient la bonne aventure, remettaient les péchés à bas prix, et enseignaient à voix basse la loi de Moïse. C'est ainsi que ces Juifs si méprisés, si

maltraités, et qu'on mettait en dehors de la civilisation romaine, n'en exerçaient pas moins dans l'ombre une grande action religieuse. Qui sait s'il n'en fut pas de même des Chrétiens ? Les Juifs étant beaucoup plus connus qu'on ne le suppose, n'est-il pas possible que de bonne heure il n'ait transpiré quelque chose de ce mouvement religieux qui s'accomplissait chez eux ? On peut soupçonner, je crois, qu'il n'a pas échappé à la police impériale, quoique en général elle fût mal faite. Dès le règne de Claude, c'est-à-dire avant que saint Paul ne vînt à Rome, elle s'aperçut du trouble que la prédication des premiers disciples du Christ excitait dans le quartier des Juifs. Comme elle ne comprit pas très-bien les raisons qu'on lui en donnait, elle crut naïvement qu'un certain Chrestus était arrivé de Judée et qu'il mettait les esprits en révolution[1]. Pour rétablir l'ordre, elle employa un de ces moyens expéditifs qui lui étaient familiers : sans se préoccuper de chercher les coupables, elle mit tous les Juifs à la porte. Il faut croire qu'à la suite de cette exécution sommaire, on ne cessa pas d'avoir les yeux sur les Chrétiens, puisqu'après l'incendie de Rome, Néron les choisit de préférence pour détourner de lui les soupçons et les faire tomber sur eux : sa police les lui avait désignés sans doute comme des sec-

1. C'est au moins ainsi que j'explique la célèbre phrase de Suétone (*Claud.*, 25). *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* Suétone, qui vivait du temps d'Hadrien, connaissait certainement les Chrétiens et le Christ. Pour avoir ainsi dénaturé le nom et l'histoire du fondateur du Christianisme, il faut qu'il ait copié quelque récit antérieur, sans le comprendre. Il avait la coutume, nous le savons, de se servir des documents officiels; n'est-il pas possible qu'il reproduise ici quelque rapport adressé à l'empereur par le magistrat chargé de la sûreté de Rome ?

taires obscurs, qu'on pouvait frapper sans scrupule et sans péril. Le supplice affreux qu'on leur infligea leur rendit au moins le service de les faire mieux connaître; ils durent être pendant quelques jours l'entretien de Rome. C'est alors que, dans ces réunions élégantes où se racontaient les nouvelles, on entendit prononcer pour la première fois ce nom que beaucoup encore ignoraient, et qui devait être si grand. Il est impossible que les honnêtes gens, quelque insouciants qu'on les suppose et quoique habitués à tous les massacres, ne se soient pas demandé qui étaient ces malheureux que Néron faisait brûler vivants pour abuser la colère du peuple. L'occasion était belle d'ailleurs pour tous les ennemis de César, pour tous les mécontents du régime impérial, d'attaquer l'inhumanité du maître. Tacite, qui parle des Chrétiens d'une manière si dure, constate que la cruauté avec laquelle on les traitait leur gagnait les cœurs[1]. A partir de ce moment, on ne pouvait plus ignorer leur existence, et, une fois l'attention publique éveillée, il était naturel qu'on fût curieux de les connaître, qu'on cherchât à savoir ce qu'ils étaient, ce qu'ils enseignaient, ce qu'ils croyaient. Plusieurs de ces curieux devinrent vite des adeptes : il y avait alors trop d'âmes malades, fatiguées du présent, éprises de l'inconnu, avides d'émotions nouvelles, pour n'être pas attirées par un culte secret et persécuté, qui donnait des réponses précises à toutes les questions qui agitaient le monde. Dès lors, les con-

1. *Ann.*, xv, 44.

quêtes du Christianisme furent innombrables. Sans doute, comme on l'a vu plus haut, ceux qui vinrent d'abord à lui furent les pauvres gens, mais on peut croire qu'il ne resta pas tout à fait étranger aux hautes classes de la société. M. de Rossi a démontré que bien avant Constantin des membres de la plus haute aristocratie romaine avaient embrassé la religion nouvelle. Il a trouvé, dans les cimetières chrétiens de l'époque de Marc-Aurèle et des Sévère, les noms des Cornelii, des Pomponii, des Cæcilii[1], et il se croit autorisé par certains indices à penser que ce mouvement qui entraînait quelques grandes familles de Rome vers l'Évangile avait commencé plus tôt. Si ses conjectures sont véritables, il en faut conclure que le Christianisme était au Ier siècle moins inconnu des riches et des lettrés qu'on ne le pense. Il n'est donc pas tout à fait impossible que Sénèque en ait entendu parler, qu'il ait voulu le connaître, qu'un hasard l'ait rapproché de celui qui en à été le plus éloquent apôtre. Ce ne sont encore là que des conjectures; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elles ne sont pas aussi invraisemblables qu'on l'a prétendu; mais il faut attendre, pour y croire, que des témoignages précis en aient démontré la vérité.

Ainsi, sur cette première question qui consiste à se demander si Sénèque a connu saint Paul, on doit dire qu'on ne sait rien de positif, que les arguments donnés

1. On a même découvert à Ostie la tombe d'un *Annæus Paulus Petrus*, qui était peut-être un affranchi de la famille de Sénèque et qui devait être très-probablement chrétien. De Rossi, *Bull.*, 1867, p. 6 et sq.

des deux côtés ne suffisent pas pour qu'on se prononce, et que, quoi qu'il soit beaucoup plus probable qu'ils sont demeurés étrangers l'un à l'autre, on ne peut, jusqu'à présent, rien affirmer avec une entière certitude.

II.

Sénèque a-t-il emprunté ses doctrines à saint Paul? — Éclectisme de Sénèque. — Ses irrésolutions sur la nature de Dieu et de l'âme. — Conclusions qu'on en tire. — Réponse à ces conclusions. — Peut-on voir dans les écrits de Sénèque à quel moment il a connu le Christianisme? — Les ressemblances qu'on signale entre ses doctrines et celles de l'Église sont-elles aussi réelles qu'on le suppose? — De quelle manière on peut expliquer ces ressemblances.

Cette question est après tout secondaire : ce qu'il importe vraiment de savoir, ce n'est pas si Sénèque et saint Paul se sont rencontrés, mais si le philosophe a profité des doctrines de l'apôtre. Ici nous ne marchons plus dans les ténèbres, et nous pouvons sortir des conjectures. La vie des deux illustres contemporains nous échappe souvent, mais leurs opinions nous sont bien connues. Nous avons les épîtres de Paul, nous pouvons les comparer aux écrits de Sénèque et voir ce qui chez eux ressemble ou diffère. La vérité doit sortir de cette comparaison.

Il n'y a personne assurément qui ose affirmer que la philosophie de Sénèque soit entièrement chrétienne : ses ouvrages donneraient à cette assertion un démenti trop formel. On se contente de prétendre qu'elle touche par moment au Christianisme, ce qu'il n'est guère possible de nier. Il est vrai qu'on ne peut pas nier non plus que,

s'il s'en rapproche quelquefois, il s'en éloigne aussi très-souvent. Sénèque ne semble pas tenir beaucoup à s'accorder avec lui-même et à rester fidèle à sa doctrine. Bien qu'il aime à mettre à ses opinions l'étiquette du stoïcisme, il se place volontiers sur la limite de toutes les écoles et ne paraît pas avoir de scrupules à passer de l'une à l'autre[1]. « Je ne suis asservi à personne, nous dit-il; je veux garder mon indépendance[2]. » Cette liberté d'allures avait été de tout temps une habitude des philosophes romains, mais on la pratiquait alors plus que jamais, et les opinions semblaient se mêler dans un éclectisme sympathique, comme pour réunir au dernier moment toutes les forces de la vieille philosophie contre l'ennemi nouveau qui allait la vaincre. Il a d'ailleurs une raison particulière pour flotter ainsi entre les systèmes différents. Comme il ne s'occupe presque que de morale et que sa sagesse cherche surtout à être pratique, c'est-à-dire à s'appliquer aux circonstances, elle change aisément avec elles. Quand il veut guérir un malade, il ne lui propose que des remèdes appropriés à la nature de son mal : par exemple, il conseille la retraite à ceux qui s'épuisent à poursuivre les honneurs, tandis qu'il pousse à la vie

1. *Epist.*, 2, 5 : *soleo enim et in aliena castra transire.* — 2. *Epist.*, 45, 4 : *non enim me cuiquam emancipavi; nullius nomen fero.* Voyez aussi *De vita beata*, 3, et *De otio*, 3, 1. M. Zeller (*Philos. der Griechen*, III, 1, p. 628) ne veut pas, malgré ces aveux, que Sénèque ait été tout à fait un éclectique. Il s'est avancé, dit-il, jusqu'aux limites extrêmes du stoïcisme, mais il ne les a pas franchies. Depuis Posidonius, le Portique s'était entièrement renouvelé, et M. Zeller pense que, sur aucun point important, Sénèque ne s'est séparé de ce stoïcisme nouveau. Cela revient à dire que, s'il n'est pas éclectique lui-même, il appartient à une école qui l'est devenue.

active les âmes faibles qui ne peuvent pas supporter la retraite. De plus, cette importance exclusive qu'il accorde à la morale fait que le reste le touche peu. Il n'est pas tout à fait juste de dire que, sur les questions les plus graves, comme la nature de Dieu et de l'âme, il soit tantôt stoïcien et tantôt platonicien; en somme, il est indifférent[1]; son seul souci, il ne s'en cache pas, est de tirer de ces opinions des conséquences pratiques[2]. Aussi se préoccupe-t-il surtout de les présenter par les côtés qui peuvent être les plus profitables aux mœurs; pour être utile, il n'hésitera pas, s'il le faut, à renoncer aux doctrines les plus chères de sa secte. On sait que le dieu des stoïciens n'est pas, comme celui de Platon et d'Aristote, un principe séparé de la matière et en dehors du monde, qu'au contraire il se confond avec la nature. Tant que Sénèque reste sur les hauteurs de la spéculation philosophique, il s'exprime à ce sujet comme un stoïcien rigoureux. Dieu, pour lui, « c'est la force divine qui anime le monde, » ou plutôt c'est le monde même : « Voulez-vous l'appeler la Nature? vous n'aurez pas tort[3]. » C'est le Destin, c'est la Fortune, « c'est la série immuable des causes qui s'enchaînent, » c'est l'âme de l'univers, *quid est Deus? mens universi*[4]. Nous voilà aussi loin que possible de l'Homme-Dieu, dont l'image vivante enflammait les martyrs. Mais ailleurs il s'en rapproche davantage. Quand il n'est plus un philosophe spéculatif, et qu'il veut simplement consoler un homme qui souffre et

1. Voyez un exemple de cette indifférence, *Consol. ad Helv.*, 8, 3. — 2. *Epist.*, 58, 26. — 3. *Quæst. nat.*, II, 45. — 4. *Quæst. nat., prol.*, 13. *De benef.*, IV, 7.

donner du cœur aux désespérés, il comprend qu'il n'y a rien à tirer des froides abstractions du stoïcisme; il se trouve alors entraîné à se représenter Dieu comme un être compatissant qui écoute la voix de ses créatures, qui les plaint et les exauce. C'est ainsi que, malgré certains principes et certaines tendances, ses ouvrages ont le plus souvent une couleur religieuse très-prononcée. Il attribue quelque part à la philosophie la mission « d'arracher l'homme à la terre pour le diriger vers le ciel [1]. » La première de toutes les vertus est, selon lui, de se livrer à Dieu [2]; il veut qu'on reconnaisse sa présence partout : « Que sert de dérober quelque chose aux hommes? rien n'est caché pour Dieu [3]. » Il recommande d'accepter sa volonté sans murmurer : « Tout ce qui plaît à Dieu doit plaire aux hommes [4]. » Quand quelque malheur imprévu nous frappe, il ne faut pas se contenter de dire avec Virgile : les dieux ont décidé autrement, *Dis aliter visum!* il faut dire : ce que les dieux envoient est meilleur, *Di melius* [5]*!* Une de ses plus belles maximes, qui résume pour lui tous nos devoirs est celle-ci : « Vivez avec les hommes comme si Dieu vous voyait; adressez-vous à Dieu comme si les hommes vous entendaient [6]. » Ce Dieu, comme on le voit, est ici un Dieu personnel, une sorte de protecteur toujours présent, ou, comme il l'appelle, un ami qui n'est jamais loin [7]. C'est « notre père [8], » notre créa-

1. *Epist.*, 65, 16. — 2. *Epist.*, 107, 12 : *hic est magnus animus qui se Deo tradidit.* — 3. *Epist.*, 83, 1. — 4. *Epist.*, 74, 20. — 5. *Epist.*, 98, 4. — 6. *Epist.*, 10, 5. — 7. *Fragm.* 123 (éd. Haase). — 8. *Epist.*, 110, 10, *De benef.*, II, 29, 4.

teur « qui nous aime d'un amour énergique[1]. » Il nous inspire et nous soutient[2], il communique avec nous, et même il réside en nous. « Vous vous étonnez, dit-il, que l'homme puisse s'élever jusqu'aux dieux? ne voyez-vous pas que les dieux viennent parmi les hommes, et, ce qui est plus encore, qu'ils viennent dans les hommes[3] ? » Aussi leur devons-nous toute notre reconnaissance et tous nos hommages. Sénèque est le seul peut-être de tous les sages de l'antiquité qui ait parlé en termes exprès de l'amour de Dieu, *colitur et amatur*[4]. Sa colère est vive contre les épicuriens et leur doctrine ; il ne leur pardonne pas d'imaginer des dieux fainéants qui ne se soucient pas de nous et ne sortent jamais de leur repos pour nous secourir : « Celui qui ose le prétendre n'entend pas toutes ces voix qui prient ; il ne voit pas ces mains qui de tous les coins du monde se lèvent vers le ciel[5]. » — Peut-on reconnaître dans le philosophe qui parle ainsi de la prière celui qui dit ailleurs que le sage est l'associé des dieux et ne doit pas être leur suppliant[6] ?

Il n'est guère plus d'accord avec lui-même et avec ses maîtres au sujet de la nature de l'âme et de sa destinée. Pour les stoïciens, l'âme est un corps et il n'y a pas deux principes différents dans l'homme. En théorie, Sénèque paraît accepter cette opinion ; il admet que tout être, par cela seul qu'il est actif, doit être nécessairement

1. *De provid.*, 2, 6 : *fortiter amat.* — 2. Sénèque paraît avoir entrevu par moments la doctrine de la grâce, si étrangère aux sages de l'antiquité. « C'est de Dieu, dit-il, que nous viennent les résolutions grandes et fortes. » *Epist.*, 41, 2. — 3. *Epist.*, 73, 15. — 4. *Epist.* 47, 18. — 5. *De benef.*, IV, 2. — 6. *Epist.*, 31, 8.

corporel, et qu'il ne peut y avoir entre ce qu'on appelle l'âme et le corps de diversité de nature[1]. Il les sépare pourtant d'ordinaire et les oppose sans cesse l'un à l'autre ; il finit par créer entre eux une sorte d'antagonisme qui explique la vie tout entière. Le corps est la prison de l'âme, c'est un poids qui la penche vers la terre ; tant qu'ils sont unis, elle est comme dans les chaînes[2] ; pour conserver sa force et sa liberté, elle lutte sans relâche contre la chair : « Jamais, dit-il, cette chair misérable ne me fera éprouver quelque crainte ; jamais je ne consentirai à mentir dans son intérêt. Quand je le trouverai bon, je romprai le lien qui m'attache à elle[3]. » Cette distinction si complète de l'âme et du corps, étrangère au système véritable des stoïciens, l'amène à des conséquences qui l'éloignent encore plus de la doctrine de ses maîtres. Si l'âme est un corps, elle ne peut échapper aux conditions de tout ce qui est matière, il lui faut se dissoudre et périr. Les stoïciens devaient donc être nécessairement amenés à croire qu'elle ne survit pas à la mort. Quelques-uns cherchèrent pourtant à échapper à ces conclusions rigoureuses. Chrysippe admit que les âmes des sages subsistent jusqu'au moment où le monde est détruit par le feu, et Cléanthe étendit ce privilége à toutes les âmes[4]. C'était leur accorder une vie plus longue, ce n'était pas leur donner l'immortalité[5]. Sur cette question, Sénèque paraît fort hésitant. Selon les circonstances, il affirme ou il nie la vie future.

1. *Epist.,* 106, 4. 117, 2. — 2. *Epist.,* 65, 22. — 3. 65, 22. — 4. Diog. Laert, VII, 157. — 5. Cic., *Tusc.*, 1, 31 : *Stoici usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus : diu mansuros aiunt animos, semper negant.*

Il dit d'abord à Marcia, qui pleure son enfant, que la mort détruit, anéantit tout, et qu'elle est la fin de toutes les misères : « On ne peut pas être malheureux quand on n'est plus rien[1]. » Mais, comme s'il se doutait que cette perspective ne la consolerait guère, il lui représente un peu plus loin son fils qui monte au ciel et qui prend place à côté des Catons et des Scipions[2]. On a beaucoup reproché à Sénèque ces contradictions; il est pourtant possible quelquefois de les expliquer et de prétendre qu'il est ici plus fidèle qu'on ne croit aux opinions de ses maîtres. Songeons à la distinction que faisait Chrysippe entre le sort du vulgaire et celui des sages; n'est-il pas possible que Sénèque n'ait parlé que du commun des hommes quand il dit que l'âme s'évanouit avec le corps, et qu'il pense au sage lorsqu'il soutient qu'elle monte au ciel? En ce sens, cette phrase de la *Consolation* à Polybe : « Pourquoi le pleurer? il est heureux ou il n'est plus rien[3], » n'indique pas seulement, comme on l'a prétendu, l'indécision d'un sceptique qui n'ose rien affirmer ; Sénèque y parle en stoïcien convaincu, et cette alternative même est le fond de la doctrine du Portique sur l'autre vie. Mais où il s'en écarte tout à fait, c'est quand il dit formellement que l'âme est éternelle et immortelle[4]. Ces expressions se retrouvent chez lui dès ses premiers ouvrages ; elles deviennent plus fréquentes dans les lettres à Lucilius, qu'il a écrites à la fin de sa vie. On dirait qu'à mesure qu'il sentait la mort s'approcher, il aimait à se consoler et à se soutenir par ces espérances d'immortalité : « Ce

1. *Cons. ad Marc.*, 19, 5. — 2. *Cons. ad Marc.*, 25. — 3. *Cons. ad Polyb.*, 9. 3. — 4. *Epist.*, 57, 9.

jour, disait-il, que vous redoutez comme le dernier de votre vie, il est le premier de la vie éternelle[1]... Bientôt les secrets de la nature vous seront dévoilés. Le brouillard qui vous aveugle se dissipera, et vous serez inondé de lumière. Représentez-vous l'éclat qui doit résulter de tant d'astres confondant leurs rayons; aucune ombre n'en ternira la pureté; toutes les régions du ciel resplendiront également. C'est alors que vous serez contraint d'avouer que vous avez passé votre vie dans les ténèbres. Quelle ne sera pas votre admiration quand la lumière divine vous apparaîtra et que vous la saisirez à son foyer[2]! »

Ces contradictions visibles, ces alternatives d'opinions diverses n'ont pas été négligées, on le pense bien, par ceux qui soutiennent que Sénèque a connu l'Évangile et s'en est servi. Il est clair, disent-ils, que s'il est si souvent en désaccord avec les stoïciens dont il se prétend l'élève, c'est qu'après avoir étudié leur système, il a rencontré sur son chemin une autre doctrine qui l'a séduit. Dès lors, il a flotté entre l'enseignement de ses maîtres, qu'il ne voulait pas abandonner, et ces opinions nouvelles dont il ne pouvait pas se défendre. Or cette doctrine qui le rend infidèle aux leçons de Zénon et de Chrysippe, c'est évidemment celle que Paul prêchait à Rome de son temps et dans son voisinage. Pour n'en pas douter, il suffit de rapprocher certains passages des écrits de Sénèque de ceux des Pères de l'Église : ce sont

1. *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, æterni natalis est. Epist.*, 102, 26, ce mot *natalis*, pour désigner le jour de la mort, a été très-employé par les Chrétiens. — 2. *Epist.*, 102, 28. Voyez encore le passage suivant (22): *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me dis reddam.*

les mêmes idées, quelquefois exprimées dans les mêmes termes. Ces ressemblances frappaient déjà au IIe siècle; elles étonnent encore aujourd'hui l'esprit, surtout quand on compare entre elles les diverses phrases qu'on veut rapprocher en les isolant de ce qui les précède et de ce qui les suit. Ainsi présentées, elles semblent résoudre la question et ne plus laisser de place au doute.

Cependant des doutes s'élèvent dès qu'on regarde de près, et les difficultés naissent de tous les côtés. La première consiste à fixer l'époque où la religion du Christ a pu être enseignée à Sénèque. S'il est vrai qu'il ait tiré d'elle ses plus belles pensées, le moment où il a connu l'Évangile a dû être un des plus importants de sa vie; comme Paul, son maître, il s'est senti sans doute transformé en entendant la divine parole, et il n'est pas possible que la trace de cette révélation ne se retrouve pas dans ses livres. Rien ne doit être plus aisé que de distinguer ceux qui ont précédé ses relations avec Paul et ceux qui les ont suivies; ces derniers seuls doivent contenir ces grandes idées religieuses ou morales qu'il tient du Christianisme, et il ne faut pas s'attendre à les trouver dans les autres. Ce n'est pourtant pas ce qui arrive, et l'étude la plus attentive des œuvres de Sénèque ne permet pas de faire ce partage, qui devrait être facile, entre celles que le Christianisme a inspirées et celles qui ne viennent que de la sagesse antique. On n'est pas d'accord sur l'époque de l'arrivée de saint Paul à Rome; le plus grand nombre des critiques la place à l'année 61; quelques-uns croient devoir l'avancer jusqu'en 56. Mais quelle que soit la date qu'on adopte, à ce moment Sénèque

n'était plus jeune et il avait écrit une grande partie de ses ouvrages. Celui qu'on regarde d'ordinaire comme le plus ancien de tous, la *Consolation* à Marcia, est probablement du règne de Caligula. Les *Consolations* à Helvia et à Polybe sont du temps de Claude et antérieures à l'année 49. Le traité *sur la Colère*, celui *sur la Clémence*, ont été composés dans les premières années du règne de Néron. Peut-on saisir des différences radicales entre ces ouvrages et ceux qui furent composés après l'an 56, quand Sénèque avait pu connaître saint Paul? Les derniers, sans doute, valent mieux que les autres, ils sont plus remarquables par la pensée et par le style; mais c'est un progrès qu'expliquent assez l'âge et l'expérience de l'auteur. On ne vit pas pendant plusieurs années au milieu des plus graves affaires, on n'est pas associé au gouvernement du monde sans que l'esprit ne gagne en profondeur et en étendue. Quant au fond des opinions, il est resté le même. Ce sont toujours à peu près les mêmes qualités et les mêmes défauts. On peut admettre que sa pensée s'est mûrie avec le temps; ses doctrines pour l'essentiel, n'ont pas changé. Nulle part on ne trouve dans ses écrits la trace d'une révélation subite, qui, au milieu de sa carrière, aurait renouvelé son esprit[1]. Si l'on prétend tirer de ses contradictions la preuve qu'il a été placé entre deux doctrines différentes qui le tiraient en sens inverse, nous ferons

1. Quand il écrit à Lucilius qu'il se sent changé et transfiguré (*intelligo non emendari me tantum sed transfigurari. Epist.*, 6, 1.), il sort de la lecture d'un philosophe et envoie à son ami le livre qui l'a tant ému en marquant par un signe les passages les plus frappants.

remarquer que ces contradictions existent déjà dans les *Consolations* à Marcia et à Polybe, qu'il a écrites avant d'avoir pu connaître saint Paul; par contre, cette morale élevée, ces beaux principes, ces grandes pensées qu'on dit être empruntés à l'Évangile, ne se rencontrent pas seulement dans les lettres à Lucilius qui sont un de ses derniers ouvrages; on les trouve dans les écrits antérieurs à l'an 56, comme dans les autres. En sorte que, si l'on veut absolument nous faire croire qu'il les tient du Christianisme, il faut modifier l'hypothèse qu'on a jusqu'à présent soutenue, il faut dire qu'il ne les a pas reçus de Paul, comme on le prétend, mais de ceux qui, avant lui et vers la fin du règne de Tibère, vinrent les premiers annoncer à la colonie juive de Rome les enseignements du Ressuscité.

Quant à ces ressemblances qui surprennent entre la doctrine de Sénèque et celle de l'Église, elles ne suffisent pas à prouver, comme on le suppose, que le philosophe ait reçu des leçons d'un Chrétien. Il convient d'abord de remarquer qu'elles ont été souvent très-exagérées et qu'elles sont loin d'avoir la signification et la gravité qu'on leur accorde. Tantôt la similitude des mots cache des pensées très-différentes; tantôt il se trouve que ces termes qui étonnent chez Sénèque ont été employés par d'autres écrivains païens bien avant que le Christianisme n'existât[1]. Quand l'Église a formé sa langue, elle a sans

1. C'est ainsi que, lorsque Sénèque parle de la *chair* pour désigner le corps, on s'imagine qu'il imite les Chrétiens; mais cette expression appartenait à l'école d'Épicure, qui s'en était servie bien avant la naissance du Christ. Zeller, *Philos. der Griechen,* III, 1, p. 405.

doute créé beaucoup d'expressions nouvelles, mais elle en a pris beaucoup aussi qui semblaient faites pour elle chez les philosophes de ce temps. En réalité, tous ces rapprochements de mots sont de peu d'importance; les ressemblances entre les idées paraissent d'abord plus graves, mais elles ne sont souvent qu'apparentes, et un examen plus attentif montre qu'au fond l'accord n'est jamais complet entre les deux doctrines.

On a, par exemple, voulu trouver dans Sénèque la charité telle que les Chrétiens la comprennent, et il est certain que souvent elle semble y être. Il recommande partout une libéralité, une bienfaisance infatigables pour tous ceux qui souffrent; il dit « qu'il faut tendre la main au naufragé, montrer la route au pauvre égaré, partager son pain avec celui qui a faim. » Il demande qu'on fasse l'aumône au pauvre, « qu'on rende à sa mère le fils qu'elle a perdu, qu'on rachète l'esclave et le gladiateur, qu'on donne la sépulture même au cadavre d'un criminel[1]. » Il va plus loin encore; il exige la charité du cœur, la plus importante de toutes, celle qui console les souffrances par la sympathie qu'elle montre encore plus que par les secours qu'elle donne. Il faut venir en aide même à ses ennemis, et le faire avec douceur. « Il faut accueillir les pécheurs avec une âme tendre et paternelle, et, au lieu de les poursuivre, essayer de les ramener[2]. » S'adressant enfin à ces esprits aigres et mécontents, moralistes outrés qui cherchent partout quelque motif de se mettre en colère,

1. *De clem.*, II, 2, 6. — 2. *De ira*, I, 14, 3.

il leur dit cette belle parole, tout à fait digne de l'Évangile : « Eh ! quand donc aimerez-vous, *ecquando amabis*[1] ? » Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est qu'en donnant ces préceptes, il est moins préoccupé de l'intérêt de l'humanité que de mieux tremper l'âme de son sage. C'est, pour ainsi dire, par égoïsme qu'il doit être charitable : la bienfaisance est surtout un exercice qui lui sera utile en lui apprenant à se détacher des biens qu'il possède. De plus, comme le sage doit être au-dessus des passions, il faut qu'il se défende même de la meilleure de toutes, de la pitié. — Dans ce système, la pitié est une faiblesse. — Il donnera donc sans compatir ; en soulageant la misère des autres, il faut qu'il ne change pas de visage, qu'il n'éprouve pas d'émotion, *tranquilla mente, vultu suo*[2]. Nous voilà bien éloignés de la charité chrétienne.

Il en est de même de cette conception du sage, qui tient tant de place dans le système de Sénèque: on l'a quelquefois rapproché du juste de l'Évangile, et des imprudents ont voulu conclure de cette comparaison la ressemblance des deux doctrines ; rien, au contraire, n'en fait mieux voir l'opposition. Le sage de Sénèque est un homme d'une incroyable énergie, rien ne l'atteint et rien ne l'abat ; « quelque poids qui pèse sur lui, il reste droit[3]. » Le secret de sa force est dans son détachement de tout : il ne peut rien perdre, parce qu'il ne tient à rien. Il se suffit à lui-même, il n'a point de besoins ni de désirs. Les passions mêmes les plus saines lui sont étrangères. Il ne doit pas se laisser trou-

1. *De ira*, III, 28, 1. — 2. *De clem.*, II, 6, 2. — 3. *Epist.*, 71, 26.

bler par les affections les plus naturelles; il faut qu'il demeure insensible à la mort de ses proches et de ses amis. La vie lui est indifférente comme la fortune. Il a le droit, et quelquefois le devoir, de s'en débarrasser; « il vit autant qu'il le doit, non pas autant qu'il le peut[1], » et, quand les circonstances l'exigent, il se juge et se délivre lui-même. Quelques traits de ce caractère sont déjà fort éloignés de l'idéal chrétien. D'autres rappellent les sévérités des docteurs de Port-Royal, qui ont effrayé l'Église; mais voici qui sépare tout à fait la morale de Sénèque de celle de l'Évangile : à cette hauteur où la vertu le place, le sage des stoïciens plane au-dessus de l'humanité. Il se rapproche des dieux, il devient leur égal, *cum dis ex pari vivit*[2]. Quel blasphème pour un chrétien! Ce n'est pas assez d'égaler Dieu, par quelques côtés il le dépasse. « Le sage, comme Jupiter, méprise tous les biens de la terre; mais il y a cette différence entre eux que Jupiter ne pourrait pas en user, le sage ne le veut pas. — Comme Dieu, le sage ne craint rien; mais cette sécurité est chez Dieu l'effet de sa nature, tandis que le sage y arrive par un effort de sa volonté[3]. » La conséquence naturelle de ces principes, c'est que le sage n'a rien à demander à Dieu dont il est l'égal, *socius, non supplex*. La doctrine stoïcienne, qui parle de Dieu si souvent, semble avoir pour premier résultat de le rendre inutile à l'homme. Pour arriver à la vertu, le sage n'a recours qu'à lui; « son premier devoir est de se fier à lui-même[4]. » C'est uniquement par son effort

1. *Epist.*, 70, 4. — 2. *Epist.*, 59, 14. — 3. *Epist.*, 53, 11. *De provid.*, 6, 6. — 4. *Epist.*, 31, 3.

personnel, par son travail propre, qu'il deviendra plus vertueux, et, quand il mourra, il pourra dire fièrement à Dieu : « Je te rends mon âme meilleure que tu ne me l'avais donnée[1]. » Il n'a donc à implorer l'aide de personne. « Qu'as-tu besoin de prières ? lui dit Sénèque, tu peux te rendre heureux tout seul[2]. » S'il n'a rien à espérer de Dieu, il n'a rien non plus à en craindre, et la crainte de Dieu est mise parmi les fautes dont nous devons le plus nous préserver[3]. Quel contraste avec cette religion qui la regarde comme le commencement de la sagesse ! Ainsi par les principes, c'est-à-dire par l'essentiel, ces deux doctrines sont entièrement contraires ; qu'importe qu'elles se ressemblent quelquefois dans les détails ? Il ne peut rien y avoir de commun entre le système qui humilie l'homme sous la main divine et celui qui l'exalte jusqu'à en faire un dieu.

Il est donc certain que la plus grande partie des opinions de Sénèque est contraire au Christianisme, et qu'il n'est guère chrétien, s'il l'est, que par quelques préceptes de morale pratique : voilà précisément ce qu'il ne me semble pas possible d'admettre. Peut-on penser, s'il avait connu l'Évangile, qu'il n'en eût pas pris davantage ? Pour qu'il s'en soit écarté si souvent, il faut, en vérité, que saint Paul le lui ait fait bien mal connaître. S'il avait pris la peine de lui enseigner la doctrine chrétienne comme il l'a développée dans ses *Épîtres*, est-il croyable que Sénèque eût conservé si peu de chose de ces grandes leçons, et qu'elles n'eussent abouti qu'à

1. *De tranq. animi*, II, 3. — 2. *Epist.*, 31, 5 : *quid votis opus est? fac te ipse felicem.* — 3. *Epist.*, 17, 6.

introduire quelques inconséquences dans son système? Comment se fait-il qu'il ne se trouve rien chez lui des théories de l'*Épître aux Romains*, aucune affirmation précise de la prédestination des âmes ou de la justification par la foi? Comment, au contraire, ce prétendu disciple de Paul est-il d'avis que l'homme se suffit, qu'il doit tout attendre de lui, et que le résumé de la sagesse, c'est de mettre sa confiance en soi-même? Peut-on comprendre qu'après avoir entendu cet enseignement si dogmatique, il lui reste tant d'hésitations sur la nature de Dieu, sur l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de plus important dans toutes les philosophies et dans toutes les religions? De qui serait-ce donc la faute si ces conférences qu'on imagine entre ces deux grands docteurs avaient eu de si pauvres résultats? Faudrait-il en accuser l'intelligence de Sénèque, ou serait-ce Paul qui n'aurait pas su se faire comprendre? Est-il possible que l'apôtre, en enseignant le Christianisme à son élève, en ait volontairement omis l'essentiel, ou que l'illustre philosophe n'ait retenu de ces leçons que quelques idées morales dont le sens même paraît lui avoir souvent échappé? Ne serait-ce pas vraiment les outrager tous les deux que de faire des suppositions pareilles?

Mais ces suppositions sont inutiles et tout peut s'expliquer chez Sénèque sans l'intervention du Christianisme. Sans doute il n'a pas inventé les grandes idées qu'on admire dans ses ouvrages, mais il n'est pas tout à fait nécessaire qu'il les ait apprises de saint Paul. Il les tient de philosophes qui vivaient longtemps avant la naissance du Christ, et nous les avons trouvées tout

à l'heure chez Cicéron qui ne peut être suspect de les emprunter à l'Évangile. On a plusieurs fois montré par des rapprochements précis, par des citations exactes, que les sages qui l'ont précédé les avaient souvent exprimées avant lui, et c'est aujourd'hui un travail inutile que de prouver qu'elles étaient des lieux communs sur lesquels la philosophie vivait depuis des siècles. Il est vrai qu'elles semblent prendre dans ses ouvrages un autre caractère. Ses préceptes ont un accent plus pressant et plus persuasif ; il donne aux principes qu'il prend à ses devanciers un degré de plus de chaleur et de générosité ; sa morale a quelque chose de plus pénétrant, de plus pratique, elle semble vivre davantage. Voilà sa véritable originalité ; c'est ce qui trompe quelquefois quand on l'écoute, et fait croire qu'il a dit le premier ce qu'il répète après beaucoup d'autres. C'est en ce sens que de Maistre a pu prétendre « qu'il parle de Dieu et de l'homme d'une manière toute nouvelle ; » mais ce mérite même ne lui appartient pas tout entier. On se rappelle quelle direction prit la philosophie romaine après Auguste ; elle chercha surtout à tirer des grands principes trouvés par les sages de la Grèce et de Rome des conséquences pratiques. Il se fit pendant près d'un siècle, dans toutes les écoles, un travail intérieur dont Sénèque nous a conservé le résultat. On n'est quelquefois surpris en lisant ses livres que parce qu'on l'isole de tous ces prédicateurs de vertu qui l'avaient précédé et dont il se proclame l'élève. Songeons, pour le comprendre, aux progrès qu'avait faits avec Fabianus, Attale, Sotion,

l'enseignement de la morale et dont il a profité. Il n'y a rien d'étonnant, par exemple, qu'étant parti de cette opinion, si nettement formulée par Cicéron, que des deux principes qui composent l'homme, la prédominance appartient à l'âme, on en soit arrivé à malmener le corps. Sénèque pense que c'est pour l'âme une triste demeure que cette maison délabrée qui toujours menace ruine. « On voit bien, dit-il spirituellement, que nous n'en sommes que locataires[1]. » Il faut donc vaincre et dompter le corps pour que l'âme soit tout à fait maîtresse. Aussi conseille-t-il les mortifications et les abstinences. Il veut que pendant les folies des Saturnales, « au moment où toute licence est accordée à la débauche publique[2], » on s'enferme au fond de sa maison, on se couvre de pauvres vêtements, on couche sur un grabat, on se contente d'un pain noir et grossier. C'est une expérience à faire et il faut la continuer pendant plusieurs jours pour qu'elle soit efficace. C'est parler presque comme un Chrétien; mais n'allons pas croire que lorsque Sénèque recommande l'abstinence à ses disciples, il songe aux jeûnes et aux macérations des anachorètes. « La philosophie, dit-il, réclame de ses adeptes la frugalité, elle ne veut pas leur infliger une punition[3]. » Il cherche simplement à fortifier l'âme en réduisant les exigences du corps; il veut diminuer nos besoins pour nous rendre plus capables de résister à la misère et aux privations. A tout moment un ordre de César peut venir, qui nous condamne à l'exil et à la

1. *Epist.*, 120, 16 : *hoc evenire solet in alieno habitantibus.* — 2. *Epist.* 18. — 3. *Epist.*, 5, 5 : *frugalitatem exigit philosophia, non pœnam.*

pauvreté; il faut nous y préparer d'avance : « Si nous savons qu'il n'est pas pénible d'être pauvre, nous jouirons de nos fortunes avec plus de sécurité[1]. »

Remarquons à ce propos qu'on peut dire d'une manière générale que Sénèque se rapproche du Christianisme dans la pratique et qu'il s'en éloigne par les théories. C'est ce qui arrive du reste pour toutes les philosophies et même pour presque toutes les religions : elles se ressemblent dans les préceptes et diffèrent par les principes. Rien ne gêne d'ordinaire les faiseurs de systèmes. La spéculation est comme un vaste terrain sans bornes précises, sans routes certaines, où les théories peuvent s'ébattre à leur aise et prendre les directions qu'elles veulent. Loin que cette marche indépendante soit un obstacle au succès des opinions, elle attire au contraire les esprits audacieux qui aiment les chemins nouveaux. Mais quand on passe des principes à l'application, quand on prétend donner des préceptes pour la conduite de la vie, on voit tout à coup les opinions errantes se rapprocher et revenir de tous les côtés vers la route commune. Le bon sens populaire impose à tous ceux qui s'occupent de morale appliquée quelques règles générales que toutes les écoles philosophiques sont bien obligées de subir. De quelque système qu'on soit parti, il faut accepter ces solutions du sens commun, et l'on se résigne à être inconséquent plutôt que de soulever contre soi la conscience publique[2]. C'est ce qui arrive à

1. *Epist.*, 18, 8. — 2. On voit, par exemple, que la philosophie d'Épicure, si différente par ses principes de celle des stoïciens, aboutit aux mêmes conclusions pratiques. Les plus belles pensées de Sénèque sur l'amour de la

Sénèque comme aux autres ; plus sa philosophie descend dans l'application et le détail, plus elle se rapproche du Christianisme. Elle s'en éloigne au contraire à mesure qu'elle se généralise et s'élève. En réalité, il n'y a rien là qui soit fait pour nous surprendre.

On ne doit pas être non plus trop étonné de trouver dans les ouvrages de Sénèque tant de beaux préceptes de bienfaisance et d'humanité. L'antiquité n'était pas aussi étrangère qu'on le suppose à ces sentiments, qui sont, selon un Père de l'Église, le produit naturel de l'âme[1]. La philosophie ancienne, et surtout le stoïcisme, s'était élevé à cette opinion que le monde ne forme qu'une seule cité, que les diversités de pays et de race n'empêchent pas l'unité du genre humain, qu'un lien commun unit les nations les plus éloignées, les plus différentes, les plus ennemies, et que d'un bout de l'univers à l'autre il n'y a que des concitoyens. On a vu ces principes exposés par Cicéron avec une admirable éloquence, un demi-siècle avant la naissance du Christ. On les retrouve souvent aussi dans Sénèque. « Nous sommes, dit-il, les membres d'un corps immense. La nature a voulu que nous fussions tous parents, en nous faisant naître des mêmes principes et pour la même fin. C'est de là que nous vient l'affection que nous avons les uns pour les autres ; c'est ce qui nous rend sociables ; la justice et le droit n'ont pas

vertu, sur le mépris de la souffrance et de la mort, sur la fuite des plaisirs, il reconnaît les tenir de cette école qui proclamait en théorie qu'il n'y a d'autre bien que la volupté.

1. Lact., VI, 15 : *quasi ubertas naturalis animorum.*

d'autre fondement. Voilà ce qui fait qu'il vaut mieux être victime du mal que de le commettre. La société humaine ressemble à une voûte, où les différentes pierres, en se tenant les unes les autres, font la sûreté de l'ensemble[1] » Il était naturel que, dans ces écoles de philosophie romaine qui faisaient profession de ramener tout à la pratique, on arrivât à conclure de l'unité du genre humain à la nécessité pour tous les hommes de se respecter et même de s'entr'aider. Déjà Cicéron, au nom de ce principe, avait essayé de restreindre les droits de la guerre. Sénèque la condamne absolument. Il se demande pourquoi l'on punit l'homme qui en tue un autre, tandis qu'on honore « le forfait glorieux de tuer une nation[2]. » Les crimes doivent-ils changer de nom parce qu'on les commet avec un habit de soldat? « Eh quoi! l'homme, que la nature a fait pour la douceur (*mitissimum genus*), n'a-t-il pas honte de trouver son plaisir à répandre le sang! » C'est le même principe qui l'amène à condamner avec une colère généreuse l'horrible spectacle des gladiateurs. Cicéron, qui n'aimait guère ces jeux cruels, trouvait pourtant qu'ils avaient du bon quand on ne faisait combattre entre eux que des criminels, et qu'ils pouvaient apprendre aux spectateurs à braver la mort. Sénèque ne veut les souffrir sous aucun prétexte, sa nature y répugne tout à fait. « Cet homme a fait le métier de brigand, dit-il à ceux qui vont s'entasser sur les gradins de l'amphithéâtre ; c'est bien : il a mérité d'être

1. *Epist.*, 95, 52. — 2. *Epist.*, 95, 30.

tué; mais toi, malheureux, qu'as-tu fait pour être condamné à le voir mourir[1]? » et il proclame ce grand principe que l'homme doit être sacré pour l'homme, et qu'il ne faut pas le faire périr par manière de jeu et d'amusement, *homo res sacra homini*[2]. Parmi les hommes dont il prenait ainsi la cause, il ne faisait pas difficulté de placer les esclaves. Cicéron non plus ne les excluait pas de l'humanité. Sénèque leur reconnaissait expressément des droits. « Tous, disait-il, nous sommes formés des mêmes éléments; nous avons tous la même origine[3]... On se trompe si l'on croit que la servitude s'empare de l'homme tout entier; la meilleure partie lui échappe : le corps est soumis au maître, l'âme reste libre[4]. » Chrysippe définissait ses esclaves des mercenaires qui lui étaient attachés pour la vie; Sénèque appelait les siens des amis d'un rang inférieur (*humiles amici*), ce qui était presque dire des frères. On peut trouver que ces idées se rapprochent beaucoup du Christianisme; il n'est pourtant pas nécessaire d'admettre que c'est du Christianisme qu'elles viennent. Elles ne sont que le développement naturel du grand principe de l'unité du genre humain que les stoïciens avaient proclamé et dont la philosophie romaine, en se faisant pratique et morale, se chargea de tirer les conséquences.

Il me semble qu'après l'étude que nous venons de faire, nous tenons Sénèque tout entier. Le fond de ses opinions lui vient des philosophes anciens et se retrouve

1. *Epist.*, 7, 5. — 2. *Epist.*, 95, 33. — 3. *De benef.*, III, 28, 2. — 4. *De benef.* III, 20, 1, et la 47me lettre à Lucilius.

déjà dans Cicéron. Ce qu'il y ajoute s'explique par les progrès naturels que fit la sagesse romaine dans les écoles du I[er] siècle, et quant à la façon plus vivante, plus passionnée dont il les communique et les répand, c'était celle qu'employaient déjà et que lui avaient enseignée Sextius, Attale et Fabianus. Ce n'est donc pas, comme on l'a prétendu, une sorte de génie isolé, et il n'est pas nécessaire de se mettre pour lui en quête d'une famille. La philosophie romaine, depuis ses origines jusqu'à lui, forme une chaîne non interrompue; il en est le dernier anneau. Nous saisissons à tout moment les liens qui l'attachent à ses prédécesseurs; tout se comprend, tout s'éclaire dans ses ouvrages quand on replace devant lui la série de ceux dont il a recueilli et résumé les travaux. On peut dire que nous possédons sa généalogie véritable et que nous n'éprouvons aucun besoin de le détacher de ces maîtres dont il est l'héritier naturel pour lui chercher ailleurs des origines incertaines.

III.

Sénèque aurait-il été favorable au Christianisme, s'il l'avait connu? — Services qu'il lui rend sans le savoir. — Impulsion qu'il donne aux âmes. — Attaques contre la mythologie. — Il n'est pas seulement l'ennemi des cultes populaires, il l'est aussi en général des religions positives. — Quelles étaient les dispositions d'esprit qui préparaient ordinairement à devenir chrétien? — En quoi Sénèque cède et en quoi il résiste aux influences religieuses de son temps.

Ce n'est pas assez d'avoir établi que Sénèque est le fils légitime de la philosophie antique; il faut aller plus loin. On a fait voir qu'il n'était pas chrétien; cherchons

maintenant si l'on doit le mettre parmi ceux qui, comme Virgile, semblaient destinés à l'être, et qui ont préparé le monde à le devenir?

On ne peut nier que les écrits de Sénèque n'aient été utiles de diverses manières au succès du Christianisme. Une révolution qui change le monde a toujours un grand nombre de complices qui ne s'en doutent pas. Qu'on le veuille ou non, on travaille pour elle quand on agite les esprits, quand on les arrache à cette indolence naturelle, à ce parti-pris d'immobilité systématique qui les pousse à être satisfaits d'eux-mêmes et de leur temps, pour n'avoir pas la peine d'y rien changer. Une fois enlevés à leur repos et mis en mouvement, ils ont plus de chances de rencontrer les idées nouvelles que s'ils restaient confinés chez eux. Les ouvrages des philosophes ne faisaient pas directement des Chrétiens, mais ils excitaient ceux qui les lisaient, ils arrachaient leur âme à sa torpeur; ils lui donnaient une première impulsion qui ne s'arrêtait pas toujours où ils voulaient la retenir et qui pouvait la diriger vers le Christianisme.

Sénèque rendit aux Chrétiens un autre service dont on lui fut très-reconnaissant : il fit une guerre acharnée aux croyances et aux pratiques religieuses de ses contemporains. Non-seulement il attaque avec beaucoup de violence les cultes orientaux qui avaient envahi Rome, il se moque de ces prêtres d'Isis « qui débitent leurs mensonges en agitant leurs sistres[1], » de ces

1. *De vita beata*, 26, 8.

prêtres de Bellone ou de Cybèle « qui croient qu'on honore les dieux en se déchirant les épaules et les bras[1], » mais il n'a pas plus de respect pour les vénérables traditions du paganisme romain. Il ne tarit pas de railleries sur ce qu'il appelle les songes de Romulus et de Numa, qui ont introduit dans le ciel le dieu Égout et la déesse Épouvante ; il est plein de colère contre tous ceux qui ont imaginé ces divinités bizarres, impossibles, formées de natures différentes étrangement accouplées, hommes et femmes, femmes et poissons. « Nous les honorons comme des dieux, dit-il ; si nous les trouvions vivants devant nous, nous les fuirions comme des monstres. » Il ne pardonne pas aux mythologues les plaisantes histoires qu'ils racontent sur Jupiter. « L'un lui met des ailes au dos, l'autre des cornes au front, celui-ci en fait un adultère qui passe les nuits en bonne fortune, celui-là le représente cruel pour les dieux, injuste pour les hommes ; tantôt on le montre portant le désordre dans sa propre famille, tantôt dépouillant son père du trône et attentant à sa vie. Les hommes, en vérité, auraient depuis longtemps perdu toute retenue, s'ils étaient assez fous pour croire à de tels dieux. » Le culte que leur rendent les dévots est aussi l'objet de ses plaisanteries. Il ne comprend pas que dans leurs temples on allume des lumières en plein jour. « Les dieux, dit-il, n'ont pas besoin qu'on les éclaire, et les hommes ne sont pas charmés qu'on les enfume[2]. » Il nous introduit dans le

1. Ce passage et ceux qui suivent sont tirés des fragments du *De superstitione*. — 2. *Epist.*, 95, 47.

Capitole et nous fait un tableau piquant de toutes les sottises qui s'y commettent en l'honneur du roi des dieux. Tous ces excès d'une dévotion mal réglée lui font prendre l'humanité en pitié. « Il y a des gens, nous dit-il, qui prétendent que les hommes sont deux fois enfants ; c'est une erreur : ils le sont toujours[1]. »

Ces passages sont cités par les Pères avec un air de triomphe. C'était une victoire pour eux de trouver un payen qui eût si maltraité le paganisme. Sénèque leur semblait un puissant allié dont ils étaient heureux d'invoquer le témoignage contre les siens; mais à regarder les choses de plus près, cet allié était plutôt un ennemi, et son secours pouvait devenir plein de péril. Ces méprises ne sont pas rares dans l'ardeur du combat; on prend alors des armes où l'on peut et l'on ne choisit pas toujours ses auxiliaires. Aussi arrive-t-il quelquefois qu'on a fait cause commune avec des gens dont les opinions sont contraires aux nôtres et que la lutte recommence le lendemain entre les associés de la veille. En réalité, Sénèque était l'adversaire, non pas seulement du paganisme, mais de toutes les religions positives; ses arguments, après avoir détruit l'ancien culte, pouvaient se retourner contre le nouveau. S'il attaque la mythologie payenne, ce n'est pas pour la remplacer par une autre, c'est qu'il possède un corps de doctrines qui lui permet de se passer de religion. Le surnaturel lui paraît inutile, puisque son Dieu se confond avec la nature, et il l'aurait poursuivi de ses railleries cruelles partout où il

1. *Fragm.*, 121.

l'aurait rencontré. Il ne s'est moqué que des dévots païens par la raison qu'il n'en connaissait pas d'autres, mais on voit bien que ce n'est pas seulement un culte épuré qu'il demande; au fond, il voudrait, si l'on était sage, qu'on se passât entièrement de culte. « On n'a pas besoin, dit-il, de lever les mains au ciel, ni de prier un sacristain de nous laisser approcher la bouche des oreilles d'une statue pour que notre prière soit mieux entendue : Dieu est près de chacun de nous, chacun le porte en soi-même[1]. Gardez-vous de lui construire des temples en entassant des monceaux de pierres : il faut se contenter de lui bâtir un autel dans son cœur[2]. Dieu n'a pas besoin de serviteurs; qu'en ferait-il? Il est lui-même le serviteur du genre humain et pourvoit à tous ses besoins. Le premier hommage qu'il faut rendre aux dieux, c'est de croire à leur existence; le second c'est de reproduire leur majesté et leur bonté. Voulez-vous qu'ils vous soient propices? soyez vertueux : le seul culte qu'ils exigent, c'est de les imiter[3]. »

J'ai parlé tout à l'heure de Virgile à propos de ces sages de l'antiquité qui semblent avoir été les prédestinés de la religion du Christ; Sénèque ne lui ressemble guère. Il n'avait pas, comme lui, le respect des traditions et le goût du passé. Presque jamais on ne trouve dans ses ouvrages ces éloges de l'ancien temps qui étaient un lieu commun de la sagesse romaine. Étranger à Rome par sa naissance, il y arriva dégagé de

1. *Epist.*, 41, 1. — 2. *Fragm.*, 123. — 3. *Epist.*, 95, 50.

toutes ces superstitions du passé qu'on y prenait dans les familles. A l'exception de Régulus et de Caton, dont il a dénaturé le caractère pour en faire des sages et des saints du Portique, il est sobre d'éloges pour tous les grands hommes de la république qu'il était d'usage d'admirer sans fin. Les écrivains antiques ne sont pas non plus de son goût. Il maltraite beaucoup Ennius, et fait un crime à Virgile de l'imiter[1]. L'étude des vieilles coutumes et des anciens mots mise en honneur par Varron lui semble une futilité indigne d'un homme de sens. Il a toujours parlé fort mal de l'érudition : « cette science, dit-il, ne fait que des ennuyeux, des bavards, des maladroits, des vaniteux, des gens qui n'apprennent pas les choses nécessaires, pour se donner le temps de savoir les inutiles[2]. » Comme les religions se composent en partie d'usages et de traditions que le temps a rendus vénérables, ce mépris du passé, ces railleries dirigées contre ceux qui l'étudient, qui l'admirent, indiquent un esprit mal disposé pour les choses religieuses. Ce qui le montre encore mieux, c'est la confiance qu'il exprime souvent dans la puissance de l'homme. Il n'admet pas, ainsi que le font la plupart des religions, que la nature l'ait créé méchant ou qu'il le soit devenu par quelque déchéance inévitable. « Nous naissons, dit-il, sains et libres[3], » et si la vie nous a gâtés, nous pouvons toujours nous guérir par un effort de notre volonté. Il ne croit pas non plus que tout marche vers une décadence nécessaire, que la nature et l'humanité s'affai-

1. *Fragm.* 113. — 2. *Epist.,* 88, 37. — 3. *Epist.,* 94, 56.

blissent en vieillissant, qu'il faut se tourner toujours vers les siècles écoulés et placer son idéal derrière soi. Il regarde volontiers vers l'avenir; il est convaincu que nos conquêtes ne s'arrêteront jamais, et il n'hésite pas à placer devant nos yeux l'espérance d'un progrès indéfini. « Un jour viendra, dit-il, où le temps et le travail de l'homme découvriront des vérités qui sont aujourd'hui cachées. Que de choses connaîtront nos fils, dont nous ne nous doutons pas! Que d'autres sont mises en réserve pour les siècles futurs, quand la mémoire de notre nom n'existera plus! La nature ne livre pas en un jour tous ses secrets. Nous nous croyons initiés à ses mystères, c'est à peine si nous sommes entrés dans le vestibule de son temple[1]! » Ce ne sont pas là, je le répète, des sentiments favorables à l'esprit religieux.

Ces dispositions devaient nécessairement éloigner Sénèque du Christianisme. On se trompe beaucoup si l'on croit que les mieux préparés pour la religion nouvelle étaient ceux qui attaquaient le plus l'ancienne, et qu'il n'y avait qu'un pas à faire pour qu'un païen incrédule devînt un chrétien convaincu. Les incrédules étaient d'ordinaire plus loin du Christianisme que les dévots. C'est plutôt parmi ceux qui croyaient aux dieux, qui les priaient avec ferveur, qui consultaient à tout propos les augures et les devins, que l'Évangile dut faire ses plus nombreuses conquêtes. Il gagna les premières ces âmes souffrantes et troublées, toujours désireuses de croyances

1. *Quæst. nat.*, VII, 25, 4 et 30, 6.

inconnues, comme les malades recherchent des remèdes nouveaux, et qui s'adressaient à lui après avoir traversé, sans se satisfaire, tous les cultes de l'Orient. Ceux-là, au moins, ne niaient pas le surnaturel, ils ne se moquaient pas des miracles, et ils étaient si portés à les accepter qu'ils admettaient même ceux des religions qu'ils combattaient. Les païens avouaient que le Christ et les apôtres avaient accompli des prodiges; ils supposaient seulement qu'ils avaient eu recours à la magie pour les accomplir. De leur côté, les Chrétiens ne refusaient pas de croire ce qu'on racontait de merveilleux de Jupiter et d'Apollon; ils l'expliquaient en disant que c'était l'œuvre des démons. De cette façon la transition d'un culte à l'autre pouvait être facile; on n'avait, pour ainsi dire, qu'un échange à faire quand on se convertissait : il ne s'agissait que de déplacer l'esprit malin. Le chemin était bien plus malaisé pour passer de l'incrédulité absolue à la foi. Il ne nous coûte pas de croire au témoignage des actes des martyrs quand ils racontent que souvent les persécuteurs les plus fanatiques ont tout à coup confessé les croyances de leurs victimes. Ces sortes de changements sont dans l'ordre; mais qu'il serait difficile d'imaginer le sceptique, le railleur Lucien, cet implacable ennemi des dévots de tous les cultes, transformé tout d'un coup en chrétien fervent! Il y a donc, je le crois, beaucoup d'illusion dans cette opinion, généralement répandue, qui fait de Sénèque une âme toute prête d'avance pour l'Évangile. Il ne se serait pas précipité vers le Christianisme avec autant d'ardeur qu'on le suppose, s'il avait pu le connaître, et les préventions que le

paganisme lui avait données l'auraient mal disposé pour toute autre religion. A plus forte raison est-il impossible de se le figurer, ainsi que la légende le représente, écoutant avec admiration les leçons de saint Paul, converti à ses doctrines, les introduisant au Palatin, ou les prêchant à ses disciples dans les jardins de Salluste. Ce ne sont là que des jeux d'imagination, des tableaux de fantaisie auxquels tout est contraire, et qui ne résistent pas un moment à l'examen attentif de ses ouvrages.

Ce qui a pu tromper quelques personnes, c'est que, si Sénèque est un ennemi déclaré des cultes populaires, et, en général, des religions positives, sa philosophie n'en a pas moins un caractère très-religieux. Il y a chez lui comme deux esprits différents qui se combattent, et dont la lutte l'amène parfois à se contredire. Ces contradictions s'expliquent par l'influence que son siècle exerça sur lui. Depuis Auguste, un courant de plus en plus fort entraînait les âmes vers la dévotion. On s'avançait par degrés du scepticisme de l'époque de César à la foi superstitieuse du siècle des Antonins. Il n'est pas surprenant que Sénèque ait subi son temps : les plus fermes esprits ne parviennent pas toujours à s'en isoler. En le voyant céder par moments à ce mouvement général, nous constatons mieux quelle en était la force, puisqu'il entraînait même ceux qui auraient voulu résister; mais, en somme, et malgré quelques hésitations, il lui était contraire. Il lui arrive plus souvent, quand il s'occupe de questions religieuses, de s'éloigner de ses contemporains que de se rapprocher

d'eux. Il les blâme de se précipiter, comme ils le font, dans les temples des divinités de l'Orient. Loin d'éprouver comme eux le besoin d'un culte plus expansif, plus passionné, il ne veut d'autre culte que la pratique de la vertu; au moment où l'on cherchait par tous les moyens à rapprocher Dieu de soi, afin de s'unir plus intimement à lui, où l'on créait tout un monde de génies et de démons pour combler l'intervalle immense qui sépare l'homme de la divinité, il se moque de ceux qui ne peuvent se passer d'avoir toujours un Dieu à leurs côtés, « comme il faut aux enfants un esclave pour les mener à l'école[1]. » Quant à lui, la philosophie lui suffit, il ne veut pas entendre parler d'autre chose; il n'imagine pas d'autre espérance ni d'autres enseignements que ceux qu'elle peut donner à ses adeptes. « Elle nous promet, dit-il avec l'accent de la plus ferme conviction, de rendre l'homme égal à Dieu[2]. » La promesse était belle, et, s'il ne s'en était pas contenté, il aurait été vraiment trop difficile.

Sénèque avait hérité ces sentiments des philosophes qui l'avaient précédé et dont il était l'élève. M. Zeller fait remarquer[3] que le stoïcisme romain tient certains caractères particuliers du sage qui en fut le fondateur et le père. De tous les philosophes du Portique, Panætius est celui qui, d'un côté, se prêta le mieux aux accommodements avec les autres sectes, de l'autre, résista le plus à ces complaisances fâcheuses que les

1. *Epist.*, 110, 1. — 2. *Epist.*, 48, 11 : *philosophia promittit ut parem Deo faciat.* — 3. Zeller, *Religion und Philosophie bei den Römern.*

stoïciens témoignaient pour les croyances grossières de la foule. C'est de lui que les premiers philosophes romains ont pris leur penchant vers l'éclectisme et ce remarquable esprit d'indépendance à l'égard des religions populaires. Ces sentiments sont ceux de Sénèque; au point de vue religieux, on peut dire qu'il est dans la tradition de Cicéron et des philosophes de l'époque républicaine. Il raille, comme eux, les dieux de la mythologie, il ne paraît pas aimer plus qu'eux les interprétations que les stoïciens en donnent et les fables dont ils remplissent leurs livres pour flatter les goûts du peuple[1]; comme eux encore, il conseille d'accomplir les pratiques extérieures du culte, mais uniquement parce qu'elles sont commandées par la loi et consacrées par l'usage, *tamquam legibus jussa, non tamquam dis grata*[2]. Il faut donc plutôt le rattacher au passé que le regarder comme un précurseur de l'avenir. Il était en réalité un des derniers représentants de l'ancienne école, et c'est ce qui peut expliquer en partie que sa réputation et son influence lui aient si peu survécu. Le siècle qui le suivit ne paraît pas lui avoir été favorable. Tacite le juge avec une impartialité malveillante; les grammairiens et les rhéteurs, Quintilien, Aulu-Gelle, Fronton, le maltraitent sans se gêner; les philosophes, même ceux de sa secte, comme Épictète et Marc-Aurèle, ne prononcent pas son nom. Ce discrédit subit, après une si grande faveur, ne nous surprendra plus, quand

1. Sen., *De benef.*, 1, 3, 8. — 2. *Fragm.*, 38.

nous saurons qu'après lui ses doctrines furent en partie abandonnées et qu'au moins en ce qui touche aux choses religieuses, la philosophie suivit une direction différente.

CHAPITRE SIXIÈME.

LA PHILOSOPHIE ROMAINE APRÈS SÉNÈQUE.

Popularité de la philosophie à Rome et dans les provinces sous les Antonins. — Elle continue à s'occuper surtout de la morale. — Importance qu'elle laisse prendre à la casuistique et à la rhétorique. — Pourquoi elle parle plutôt grec que latin. — Elle se rapproche de plus en plus des religions populaires. — Épictète. — Apulée.

Le mouvement philosophique ne s'arrêta pas avec Sénèque; il sembla prendre au contraire, après lui, plus de force et d'importance. Dans le siècle qui le suivit, Rome devint ce qu'elle n'avait pas encore été, une sorte de centre de la pensée libre. Tous les savants, tous les sages du monde entier, s'y rencontrent; ils y viennent des contrées les plus diverses, des pays les plus lointains : c'est là qu'ont enseigné, au moins pendant une partie de leur vie, les plus grands génies qui aient honoré la philosophie depuis Néron, Musonius Rufus, Épictète, sous les Flaviens, Plutarque, Favorinus, Apulée, Marc-Aurèle, sous les Antonins. Les préjugés qui avaient été si violents contre elle du temps de Cicéron, et dont Sénèque se plaint encore avec amertume[1], sans s'effacer tout à fait, s'affaiblirent beaucoup. Elle conserva sans doute des ennemis, soit parmi les esprits légers qui ne lui pardonnaient pas ses éternelles

1. *Epist.*, 5, 2.

remontrances, soit parmi les politiques, comme Tacite, qui la soupçonnaient de faire des ambitieux et des mécontents; mais Tacite lui-même met beaucoup de ménagements dans ses épigrammes : on sent que les beaux exemples donnés au monde par les Thrasea, les Soranus, les Helvidius Priscus, les Senecio, le forcent au respect. D'ailleurs la philosophie avait eu l'honneur d'être persécutée par Domitien : à l'occasion du procès d'Arulenus Rusticus, il fit rendre un sénatus-consulte qui chassa tous les philosophes de Rome et de l'Italie[1]. Ce fut un des actes qui souleva le plus la colère des honnêtes gens contre ce méchant prince. « Dis-moi, Calliope, écrivait une femme de cœur, dans une violente satire, dis-moi à quoi pense le maître des dieux? Veut-il bouleverser le monde et détruire l'œuvre des siècles? Les arts qu'il nous a donnés autrefois, songe-t-il à nous en priver à nos derniers jours? Veut-il nous ravir la parole et la raison, et nous forcer, comme au temps où le monde naissait, à ramasser, pour vivre, le gland des chênes, et à nous pencher, pour boire, sur le bord des ruisseaux? Voici que l'homme qui gouverne l'empire, ce vieillard précoce au dos voûté, ce goinfre au teint blafard, proscrit la science et la sagesse, et les force à quitter Rome. — Que devenir? Nous avions laissé debout les cités de la Grèce, honneur de l'humanité, afin que Rome trouvât des maîtres pour l'instruire. Mais de même qu'à l'aspect

1. Suét., *Dom.*, 10. Déjà les philosophes avaient été persécutés sous Néron. Vespasien les chassa aussi de Rome, à l'exception de Musonius Rufus.

de Camille s'enfuirent les Gaulois laissant la balance et l'épée, ainsi nos chers vieillards se dispersent de tous les côtés et sont forcés d'anéantir eux-mêmes leurs écrits qui les perdraient[1]. » Ils revinrent à Rome après Domitien, et ils y revinrent plus puissants et plus populaires. La persécution, comme il arrive toujours, leur avait fait des amis; Hadrien et Antonin leur furent favorables, et ils semblèrent arriver à l'empire avec Marc-Aurèle. Quand on vit sur le trône un prince qui faisait profession d'être philosophe, il n'y eut plus moyen de prétendre, comme on avait fait jusque-là, que la philosophie est de sa nature ennemie des puissances et fatale à l'ordre public.

En même temps que son influence s'établissait victorieusement à Rome, où l'opinion publique lui avait été si longtemps contraire, elle s'étendait dans les provinces. Des missionnaires les parcouraient, prêchant partout leurs doctrines. Quelques-uns s'étaient établis dans les grandes villes et y donnaient un enseignement régulier. Sénèque raconte qu'étant à Naples il allait entendre le philosophe Metronax, et se plaint beaucoup qu'il ne réunît pas un auditoire plus nombreux. « J'ai honte pour le genre humain, nous dit-il, toutes les fois que je me rends à son école. Vous savez que, pour aller chez lui, il faut passer devant le théâtre. Il est toujours plein de monde; on s'y presse pour venir applaudir un joueur de flûte ou de trompette. Au contraire, dans cette maison où l'on cherche ce que c'est

1. Plusieurs vers de cette satire sont très-difficiles à comprendre; je me suis aidé de la traduction de M. Despois.

qu'un homme de bien et où l'on apprend à l'être, il n'y a presque jamais personne. Encore ceux qui s'y rendent passent-ils pour des gens qui perdent leur temps, et les appelle-t-on des niais et des désœuvrés[1]. » Mais Naples, la paresseuse Naples, comme on l'appelait[2], n'aimait guère les occupations sérieuses. Ailleurs on faisait aux philosophes un meilleur accueil. Ils prirent partout assez d'importance pour que Domitien, qui les persécutait à Rome, crût devoir en province leur accorder des priviléges. Il les recommandait vivement à la protection des autorités; il leur donnait des terres dont les revenus pouvaient nourrir leurs familles[3]. C'était alors « une profession » que d'être philosophe[4], et une profession qui n'était pas sans avantages, puisqu'en certains pays elle exemptait des fonctions de juge[5]. Quand on fit au IIe siècle un essai d'enseignement public, la philosophie ne fut pas oubliée. Elle fut professée partout avec la grammaire et la rhétorique, et l'on nous dit que le bon Antonin accorda aux maîtres qui l'enseignaient des honneurs et de l'argent[6]. Il est pourtant probable que, malgré sa générosité, il ne parvint pas tout à fait à les satisfaire : nous voyons que, dans une lettre adressée à la communauté d'Asie, il leur recommande d'être désintéressés, ajoutant avec une douce malice que s'ils étaient trop regardants sur leur salaire, ils prouveraient par là qu'ils ne sont pas philosophes[7].

1. *Epist.*, 76, 4. — 2. *otiosa Neapolis*, Horace, *Epod.*, 5, 43. — 3. Pline, *Epist.*, x, 66. — 4. Id., *ibid.*: *professioni suæ*. — 5. Id., *ibid.* — 6. Capitol., *Anton. Pius*, II. — 7. Digeste, XXVII, 1, 6, 8 : εἰ δὲ ἀκριβολογοῖντο περὶ τὰς οὐσίας αὐτόθεν ἤδη φανεροί γενήσονται μὴ φιλοσοφοῦντες.

Quoique les philosophes de cette époque appartiennent à des sectes diverses, c'est toujours le stoïcisme qui domine : non-seulement il compte un plus grand nombre d'adhérents, mais son influence se fait sentir dans les autres écoles. Par certains côtés il reste fidèle à l'esprit de Sénèque et par d'autres il s'en écarte. Il continue à ne s'occuper que de morale et à se faire exclusivement pratique. Attale et Fabianus qui vivaient sous Tibère, Sénèque qui enseignait à la cour de Néron, comprenaient bien qu'ils avaient surtout besoin de fortifier les âmes pour les préparer à toutes les catastrophes qu'on pouvait raisonnablement prévoir. Sous Domitien, les circonstances étaient les mêmes, et l'on avait besoin des mêmes leçons. Épictète n'en donne pas d'autres; il est surtout occupé de persuader à ses auditeurs que la colère de César n'est pas si redoutable qu'on le pense : « Ce qui nous fait périr, leur dit-il, c'est une épée, une roue; c'est la mer, une tuile, un tyran. Que t'importe la voie par laquelle tu descendras dans l'enfer? Toutes se valent. Et, si tu peux écouter la vérité, la voie par laquelle vous expédie le tyran est encore la plus courte. Jamais un tyran n'a mis six mois à tuer un homme, et la fièvre y met souvent une année[1]. » Quand vint la domination tranquille des Antonins, ces leçons ne furent plus aussi indispensables; mais il semble qu'on ait continué par reconnaissance ce qu'on avait fait d'abord par nécessité. L'enseignement des philosophes avait été fécond, et les événements s'étaient chargés d'en démon-

1. Épict., *Dissert.*, II, 6. Je me sers de la traduction de M. Courdaveaux.

trer l'efficacité. La tyrannie des Césars donna à la morale stoïcienne une sorte d'à-propos terrible. Grâce à eux, l'école avait eu ses *martyrs;* c'est le mot dont se sert Épictète [1]. Elle n'avait plus besoin, quand elle voulait des modèles de courage et de résignation, de remonter jusqu'à l'histoire mythologique et de se servir des noms de Philoctète ou d'Hercule; elle pouvait citer des personnages contemporains qui, après lui avoir rendu témoignage par une vie irréprochable, lui avaient fait honneur par une mort héroïque; il lui suffisait de montrer Thrasea périssant avec une intrépidité sereine, Rubellius Plautus dédaignant de rien faire pour se sauver, Lateranus tendant au bourreau sa tête mal coupée, etc. Il n'y avait plus moyen de rire, comme au temps d'Horace, d'une doctrine qui venait de donner au monde de si grands exemples. Ces succès et l'estime publique qui en avait été la récompense devaient l'encourager à persister dans la voie où Sénèque l'avait maintenue. Plus que jamais elle se réduit à la morale appliquée. Les principes lui importent peu; on les simplifie, on les diminue le plus qu'il est possible. Tout l'enseignement d'Épictète repose sur cette seule idée, qu'il ne faut considérer comme des biens véritables que ceux qui sont en notre pouvoir, et que nous devons nous détacher entièrement des autres. C'est elle qui, retournée de cent façons, est le fond unique des entretiens recueillis par Arrien. Plus que jamais aussi, la philosophie prend la forme d'une prédication et d'un apostolat. Musonius

1. *Dissert.,* III, 26. Les sages sont serviteurs et témoins de Dieu, διάκονοι καὶ μάρτυρες.

Rufus, quoiqu'il soit un personnage important, admet tout le monde à ses leçons; il y vient même des esclaves, et il leur enseigne le moyen de s'élever au-dessus de leur condition[1]. Quand les soldats de Vitellius et ceux de Vespasien sont près de se battre devant Rome, il paraît entre les deux armées et risque sa vie pour leur prêcher la concorde[2].

Cette façon d'enseigner la philosophie peut produire de grands effets; elle présente aussi des dangers auxquels les philosophes de ce temps n'ont pas su se soustraire. Quand on ne veut s'occuper que de la morale appliquée, quand on raisonne sans fin sur les devoirs de la vie, on est amené à se faire sur tout des scrupules et à vouloir tout réglementer. Tout devient grave pour celui qui passe son temps à peser les actions humaines; il arrive à ne plus se bien rendre compte de l'importance des choses et à discuter sérieusement des vétilles. C'était la tendance des stoïciens : ils avaient composé des livres où ils posaient des cas de conscience, et ils peuvent passer pour les créateurs véritables de la casuistique[3]. Épictète donne des conseils à ses élèves sur la façon de se vêtir, et il revient deux fois sur cette idée qu'il est mieux de ne pas couper les poils de la barbe[4]. Aulu-Gelle raconte qu'un jour le gouverneur de la Crète alla voir avec son père le philosophe Taurus. Comme on n'apporta d'abord qu'une chaise, l'un et l'autre firent des difficultés pour la prendre : le fils voulait la céder à son père par respect, le père ne voulait pas laisser debout

1. Epict., *Dissert.*, I, 9. — 2. Tacite, *Hist.*, III, 81. — 3. Voy. le 3e livre du *De officiis* de Cicéron. — 4. *Dissert.*, I, 16 et III, 1.

un magistrat du peuple romain. Taurus en profita pour traiter doctement la question; il chercha à établir par une discussion savante lequel devait s'asseoir le premier, et leur fit à ce propos une leçon qui ravit les auditeurs[1].

Un péril plus grand encore et que la philosophie de ce temps n'a pas mieux évité, c'est l'importance qu'elle a laissé prendre chez elle à la rhétorique. Il était naturel qu'il en fût ainsi. Lorsqu'on enferme toute la philosophie dans la morale, et que dans la morale même on évite autant que possible la partie spéculative et théorique, quand on se réduit soi-même à quelques règles générales d'où l'on veut tirer toute la pratique de la vie, on se condamne inévitablement à répéter sans cesse les mêmes idées. Tous les philosophes vivant sur le même fond, et ce fond lui-même étant de peu d'étendue, il est clair qu'il n'y a plus de différence entre eux que dans la façon dont l'enseignement est présenté. L'auditoire connaît d'avance les principes et les conséquences qu'on doit en tirer. Il sait la leçon qu'on va lui faire, une seule chose lui est inconnue : c'est la manière dont on la fera. Il ne peut être attiré que par l'espoir d'entendre traiter un sujet ancien d'une façon nouvelle. Ce ne sont pas des idées qu'il vient applaudir, mais des phrases, et l'enseignement philosophique est réduit à n'être plus qu'un assaut de beau langage. Les philosophes et les rhéteurs avaient toujours été ennemis les uns des autres, mais les arts qu'ils enseignaient finirent

1. A.-Gelle, II, 2.

par s'entendre assez bien ensemble. Cicéron et Quintilien avaient cherché à introduire la philosophie dans l'éloquence[1]; après eux, ce fut plutôt la rhétorique qui entra dans la philosophie. Toutes les deux s'empruntent leurs procédés et traitent des questions semblables. Elles s'adressent au même public et cherchent à lui plaire de la même façon. La rivalité entre elles, s'il en reste, n'est plus qu'à la surface. Le philosophe Taurus appelait Aulu-Gelle « mon petit rhéteur » avec un air de dédain[2]; mais lui-même tirait vanité d'une phrase bien faite; il faisait remarquer avec complaisance qu'elle formait une période élégante et que le rhythme en était très-harmonieux. D'ailleurs « le petit rhéteur » était admis sans difficulté à ces repas où Taurus donnait à ses disciples un plat de lentilles et une courge coupée en morceaux, et où l'on discutait après dîner des questions comme celles-ci : « Quand peut-on dire qu'un mourant meurt? est-ce quand il est mort ou quand il est encore en vie? Quand peut-on dire qu'un homme assis se lève? est-ce quand il est déjà debout ou lorsqu'il est encore assis[3]? » Le philosophe Favorinus, un des plus grands esprits de ce temps, ne dédaignait pas de s'occuper de grammaire; il lisait les vieux écrivains, comme Fronton, son ami, et il aimait à convaincre les érudits de profession qu'ils n'entendaient rien aux anciens textes. Il appréciait beaucoup Claudius Quadrigarius; il avait étudié la loi des Douze tables et en expliquait volontiers les termes obscurs. Quoiqu'il donnât son enseignement

1. Quint., XII, 2. — 2. A.-Gelle, XVII, 20. — 3. A.-Gelle, VI, 13. Ce qui est dit plus loin au sujet de Favorinus est tiré aussi d'Aulu-Gelle.

en grec, il se piquait de bien connaître le latin et d'en savoir les finesses. Sur un seul vers, il décidait qu'une pièce était de Plaute et ne pouvait pas être d'un autre. A sa table, on lisait des traités de grammaire aussi bien que des ouvrages de philosophie, et l'on discutait de l'origine et de l'étymologie des mots comme des devoirs et des vertus. Lorsqu'il se rendait le matin à la porte du palais impérial pour saluer César à son lever, il s'y trouvait avec tous les gens distingués de Rome, et la conversation s'engageait sur les altérations qu'avait subies le texte des grands écrivains et la difficulté d'entendre certaines expressions de Virgile. Nous voilà bien loin de Sénèque et de son mépris pour l'érudition. Favorinus traitait même quelquefois ces sujets ridicules (*infames materiæ*) qui avaient alors tant de succès dans les écoles de rhétorique; il avait composé, comme Fronton, l'éloge de Busiris et celui de la fièvre quarte. Aussi Aulu-Gelle rapporte-t-il qu'un grammairien mal appris qu'on appelait Domitius le Fou, parce qu'il avait l'habitude de ne pas ménager les gens auxquels il parlait, lui dit un jour avec colère : « Tout me semble perdu sans espoir, quand je vois que vous autres aussi, qui êtes la gloire de la philosophie, vous n'avez plus d'autre souci que de vous occuper des mots[1]. » Ce fou n'avait pas tort; Favorinus était un grammairien et un rhéteur autant qu'un philosophe, et presque tous ses confrères faisaient comme lui. Il devait être très-difficile de distinguer les séances où se donnaient les leçons de morale de ces représen-

1. A.-Gelle, XVIII, 7.

tations extraordinaires qui attiraient la foule aux écoles des déclamateurs. Dans les unes comme dans les autres, l'orateur ne cherchait « qu'à exercer ou à montrer son esprit[1]. » On applaudissait chez les philosophes les pensées brillantes exprimées d'une façon concise[2], et il est probable que le platonicien Euphratès, dont Pline le jeune admirait tant les belles périodes[3], devait ressembler beaucoup au rhéteur Isée.

Une autre remarque qu'il convient de faire sur la philosophie de ce temps, c'est qu'elle ne parle plus la même langue que Sénèque. On ne sait si Musonius Rufus donnait son enseignement en grec, mais ses leçons, recueillies et rédigées par l'un de ses disciples, furent publiées en cette langue, C'est en grec aussi que s'expriment et qu'écrivent les autres philosophes, à l'exception d'Apulée. Marc-Aurèle faisait comme eux, quoiqu'il fût empereur et qu'il eût étudié avec le plus grand soin le latin, qu'au dire de Fronton il parlait très-bien. Le grec devint donc au IIe siècle la langue de la philosophie à Rome. Ce changement imprévu, au lendemain de l'éclat que venait de jeter Sénèque, a lieu de surprendre, et il n'est pas aisé de se l'expliquer. On doit sans doute en conclure que la philosophie romaine achève alors de perdre son caractère national et devient de plus en plus cosmopolite. La langue la plus générale et, pour ainsi dire, la plus humaine, celle dont se servaient les populations les plus intelligentes, les plus ouvertes aux nouveautés, ce n'était pas le latin, c'était le grec. « Le

1. *Exercendine an ostentandi gratia ingenii.* A.-Gelle, XIV, 1. — 2. A.-Gelle, IX, 8. — 3. Pline, *Epist.*, I, 10.

latin, dit Cicéron, est enfermé dans ses limites qui sont étroites; le grec est répandu partout[1]. » A Rome même, lorsqu'on souhaitait se faire entendre de cette populace qui venait de toutes les contrées du monde, il était bon de parler grec. Sénèque, qui ne voulait gagner que quelques disciples du grand monde, les instruisait en latin; quand nous voyons après lui la philosophie préférer le grec, nous sommes en droit de penser qu'elle veut s'adresser à un public plus large et plus étendu. C'est ce qu'on faisait aussi à la même époque dans la communauté chrétienne. Elle contenait des gens de toute origine et de tout état, mais dont le plus grand nombre était originaire de l'Orient; le latin n'y aurait pas été compris de tout le monde. L'Église fit du grec sa langue sacrée, celle de ses prédications et de ses mystères; elle s'en servait dans sa liturgie au moment où la philosophie l'employait aussi pour son enseignement. Ainsi les deux rivales qui allaient se disputer l'empire des âmes avaient été amenées, sans doute par des motifs semblables, à se servir de la même langue.

Mais c'est surtout dans sa façon d'envisager les questions religieuses et dans ses rapports avec les cultes populaires que la philosophie subit alors des modifications importantes. Nous avons, à ce propos, remarqué déjà chez Sénèque deux tendances qui se combattent: il paraît moins religieux quand il n'écoute que ses sentiments personnels, et le devient davantage lorsqu'il cède au courant de son siècle; c'est la seconde de ces

1. Cic., *Pro Archia*, 10.

tendances qui l'emporte tout à fait après lui. La philosophie se laisse de plus en plus entraîner vers la religion, et nous pouvons suivre les progrès qu'elle fait dans cette voie. Épictète semble d'abord animé du même esprit que Sénèque, il s'exprime assez légèrement sur le Cocyte et l'Achéron[1]; tout en acceptant la divination, il en règle l'usage[2]; il demande qu'on sacrifie selon les rites nationaux, mais sans excès comme sans négligence[3]. On est pourtant frappé de voir qu'il ne parle de Dieu qu'avec une sorte d'attendrissement. Il veut qu'une hymne s'élève sur toute la terre pour célébrer ses bienfaits, que l'ouvrier, que le laboureur lui adressent leurs actions de grâces : « Et moi, ajoute-t-il, qui suis vieux et infirme, que puis-je faire de mieux que de louer Dieu ? Si j'étais rossignol ou cygne, je ferais ce que font le cygne et le rossignol. Puisque je suis un être raisonnable, il faut que je chante Dieu : telle est ma tâche et je l'accomplis; je ne la quitterai pas tant que je pourrai l'accomplir, et je vous exhorte tous à chanter avec moi[4]. » Il n'est pas question chez lui, comme chez ses prédécesseurs, de « vivre conformément à la nature; » c'est « à la loi de Dieu » qu'il faut se conformer. On doit tenir sans cesse les yeux fixés sur lui et lui dire : « Fais de moi ce que tu voudras; je me soumets à toi, je t'appartiens. Je ne refuse rien de ce que tu juges convenable. Conduis-moi où il te plaira[5]. » Le sage est « le serviteur de Jupiter[6]; » il obéit à sa volonté, il lui demande son aide pour faire

1. *Dissertat.*, III, 13. — 2. *Dissert.*, II, 7. — 3. *Manuel*, 36. — 4. *Dissert.*, I, 16. — 5. *Dissert.*, II, 16. — 6. *Dissert.*, III, 2. τοῦ Διὸς διάκονος.

le bien, il l'appelle à son secours, « comme les matelots dans la tempête invoquent Castor et Pollux[1]. » Il doit se regarder toujours comme en sa présence et croire que ni les actions ni les pensées ne lui échappent[2]. « Quand vous avez fermé votre porte et fait l'obscurité dans votre chambre, ne vous avisez pas de dire que vous êtes seul, car vous n'êtes pas seul, puisque Dieu est avec vous[3]. » On s'adresse à lui avant le repos, on le prie, on s'examine en sa présence pour savoir si l'on a péché. « Seigneur, lui dit Épictète, ai-je transgressé vos commandements? Me suis-je jamais plaint de vous? Ai-je accusé votre providence? J'ai été malade, parce que vous l'avez voulu. D'autres aussi le sont, mais moi, je l'ai été sans me plaindre. J'ai été pauvre, parce que vous l'avez voulu; mais je l'ai été avec joie... Ne me suis-je pas toujours présenté à vous le visage radieux, n'attendant, pour obéir, qu'un ordre et qu'un signe? Voulez-vous que je parte aujourd'hui de ce grand spectacle du monde? Je le quitte volontiers. Je vous rends grâces de m'y avoir admis avec vous, de m'avoir donné d'y contempler vos œuvres et d'en comprendre le gouvernement[4]. » Au fond, ce Dieu d'Épictète n'est peut-être pas très-différent pour lui de ce que ses prédécesseurs appelaient la Providence et la Nature, mais dans l'apparence il est tout autre, et cette façon de le concevoir si personnel, si agissant, si rapproché de nous devait avoir des conséquences graves. En développant une sorte de religiosité

1. *Dissert.*, II, 18. — 2. *Dissert.*, II, 14. — 3. *Dissert.*, I, 14. — 4. *Dissert.*, III, 5.

mystique, elle conduisait inévitablement vers les pratiques religieuses. Elle excitait le besoin de la prière, et amenait ainsi les dévots dans les temples, le seul lieu où l'on prie réellement et le dernier terme de toute dévotion. C'est ainsi que s'opéra peu à peu le mélange de la philosophie et des religions populaires. Il se fit sans violence, presque sans efforts; à vrai dire, les stoïciens y travaillaient depuis plusieurs siècles et l'esprit public y était tout préparé. Les ouvrages de Plutarque nous le montrent entièrement accompli de son temps. Marc-Aurèle fut à la fois le plus convaincu des philosophes et le plus zélé des dévots. On raconte qu'il avait formé le projet de convertir son peuple à la doctrine du Portique et qu'il fit un certain nombre de conférences publiques pour la lui enseigner[1]. D'un autre côté, il était fort assidu dans les temples, il écoutait volontiers les oracles[2], il se croyait l'objet particulier de la protection des dieux[3], et il leur sacrifiait tant de victimes, pour les remercier de leurs faveurs, qu'au moment de son départ pour la guerre les malins faisaient dire aux bœufs dans une épigramme : « Si tu reviens victorieux, nous sommes perdus[4]. » Son biographe nous apprend que l'invasion des Marcomans lui causa une telle frayeur qu'il fit venir les prêtres de tous les dieux et qu'il accomplit les cérémonies de tous les cultes[5]. N'est-il pas singulier que ce soit un empereur philosophe qui ait achevé

1. Vulcatius, *Avid. Cassius,* 3, 7. — 2. Lucien, *Alexandre,* 48. — 3. Vulcatius, *Avid. Cass.,* II, 8. Voyez aussi cette lettre qu'il écrivit à propos de la révolte de Cassius (*ibid.,* 8, 2), et où l'on lit ces mots : *non sic deos coluimus, nec sic vivimus ut ille nos vinceret.* — 4. Amm. Marc., XXV, 4, 17. — 5. Capitolinus, *M. Ant. philos.,* 13, 1.

d'ouvrir les portes de Rome aux divinités étrangères ?

De tous les philosophes de ce temps, celui qui nous fait le mieux comprendre jusqu'à quel point la rhétorique, la philosophie et la religion s'étaient alors rapprochées et confondues, c'est Apulée ; il suffit de le mettre en regard de Sénèque pour voir nettement dans quel sens ce siècle avait marché et où il en était venu. Tout se mêle en cet homme étrange, et les éléments les plus contraires composent cette bizarre personnalité. Poëte léger et grave théologien, il a composé des futilités ridicules et des traités sur le monde et sur Dieu ; il a introduit dans un roman obscène les pages les plus religieuses peut-être que l'antiquité nous ait laissées. Le titre qu'il prend et qu'on lui donne le plus volontiers est celui de philosophe platonicien[1]. Il a écrit, pour le mériter, des ouvrages importants où il expose la doctrine académique ; il a même pénétré, dans les recherches métaphysiques, plus loin que ses contemporains, qui s'en tenaient d'ordinaire aux questions morales. Mais en même temps c'est un rhéteur, et il ne cherche pas à le cacher. La philosophie est pour lui « cette science royale qui enseigne à bien vivre et à bien parler[2], » et il semble encore plus occupé de bien parler que de bien vivre. Pendant qu'il habitait Carthage, il donnait de temps en temps des séances philosophiques au théâtre. Le lieu, il faut l'avouer, ne disposait guère à la

1. *Apuleius Platonicus Madaurensis*. C'est le titre que lui donne saint Augustin (*De civ. Dei,* VIII, 14), c'est celui qu'il porte en tête de ses ouvrages dans les manuscrits qui nous les ont conservés. — 2. *Florides,* I, 7: *disciplina regalis tam ad bene dicendum quam ad bene vivendum reperta.*

gravité, et Apulée se défend quelquefois de l'avoir choisi. Il dit qu'après tout les dispositions des auditeurs doivent dépendre, non pas de l'endroit où ils se réunissent, mais du spectacle auquel ils viennent assister. « Si c'est un mime, vous rirez; si c'est un danseur de corde, vous tremblerez; si c'est un comédien, vous applaudirez; si c'est un philosophe, vous vous instruirez[1]. » C'étaient donc les mêmes personnes qui allaient entendre les comédiens et les philosophes. On avait beau les prévenir que le sujet du spectacle était changé, ils venaient y chercher à peu près les mêmes divertissements, et quand on avait le dessein de les instruire il fallait d'abord les amuser. Du reste, ils étaient nombreux : on avait alors un grand amour pour ces conférences publiques, et quand Apulée devait parler, le théâtre de Carthage était toujours rempli[2]. Cet auditoire distingué, « où se rassemblaient tant de gens instruits et bienveillants[3], » comprenait les premiers personnages de la ville; à leur tête, le proconsul d'Afrique, auquel Apulée ne ménage pas les compliments : « O vous, dit-il à l'un d'eux, qui êtes le plus illustre parmi les gens vertueux, le plus vertueux parmi les illustres, et des uns et des autres le plus savant[4]. » Il est difficile d'admettre que toutes ces personnes, réunies au théâtre un jour de fête, aient apporté des dispositions bien sérieuses à la leçon qu'on allait leur faire. Ce n'étaient pas des disciples attentifs au fond des choses et qui ne cherchaient que la

1. *Flor.*, I, 5. — 2. *Flor.*, I, 9. — 3. *Flor.*, III, 17 : *in hac excellenti celebritate multorum eruditorum, multorum benignorum.* — 4. *Flor.*, III, 16.

vérité. Apulée laisse entendre qu'ils avaient d'autres préoccupations. « Qui de vous, leur dit-il, me pardonnerait un seul solécisme ? Qui souffrirait de m'entendre prononcer une seule syllabe d'une manière incorrecte ? Vous étudiez chacune de mes expressions, vous en pesez la valeur, vous l'examinez comme on fait une pièce d'argent, à la balance et au trébuchet[1]. » Ce sont des amateurs de beau langage qui viennent entendre bien parler. Ils cherchent surtout des distractions oratoires, et Apulée les sert à leur goût. Personne ne balance ses phrases avec plus d'art que lui, personne n'arrange ses mots d'une façon plus symétrique ; et quand il a fini de traiter le sujet en latin, il le reprend en grec et montre son savoir-faire dans les deux langues[2].

C'est donc tout à fait un rhéteur qu'Apulée ; c'est aussi un dévot. Les philosophes, nous dit-il, sont des prêtres de tous les dieux[3]. Nous voilà bien éloignés du temps où ils passaient pour ne croire à aucun. Apulée croyait vraiment exercer un sacerdoce ; nous verrons qu'il a cherché, dans ses ouvrages, le moyen d'accommoder la philosophie avec les religions populaires. Il était sincère en l'essayant, et pour son compte il accomplissait ce mélange qu'il recommandait aux autres. Il avait toujours parmi ses livres et dans son bagage, quand il voyageait, une petite statue d'un dieu, et, les jours de fête, il ne manquait pas de lui offrir de l'encens et du vin, ou même de lui sacrifier une victime[4]. Dans sa vie errante, il aimait, en arrivant quelque part,

1. *Flor.*, I, 9. — 2. *Flor.*, IV, 24. — 3. *De magia*, 41. — 4. *De magia*, 63.

à faire l'éloge de la divinité de l'endroit : c'était une manière de se mettre sous sa protection. Il s'était fait initier à tous les mystères célèbres, et il nous dit qu'il gardait avec le plus grand soin ces objets que les prêtres donnaient aux fidèles pour les faire souvenir de leur initiation[1]. Il avait couru le monde entier, visitant tous les temples et se faisant instruire des cérémonies et des rites de tous les cultes[2]. Le plus grand reproche qu'il adresse à ses adversaires, c'est de n'avoir chez eux ni chapelle ni bois sacré, « pas même une pierre arrosée d'huile ou un arbre couronné de bandelettes, » de ne faire aucun sacrifice, et, quand ils passent auprès d'un temple, de ne pas approcher leurs mains de leurs lèvres en signe de respect[3]. Il croit à la divination et fait presque à tout le monde un devoir d'y croire. « Il y a beaucoup de cas, dit-il, où les sages eux-mêmes doivent s'empresser de s'adresser aux devins et de consulter les oracles[4]. » Les sages n'avaient pas besoin alors qu'on les exhortât à le faire. Aulu-Gelle, en racontant que Favorinus fit un jour un long discours contre les faiseurs d'horoscope, se demande si ce n'était pas un jeu d'esprit, une façon d'exercer ou de montrer son talent, tant il lui semble étrange qu'il y ait un philosophe qui refuse de croire à l'astrologie[5] ! Dans tous les cas, Apulée n'était pas au nombre des incrédules ; on l'accusait même de se livrer à des pratiques de magie, ce qui était un crime prévu et puni par la loi des Douze

1. *De magia*, 55. — 2. *Ibidem*. — 3. *De magia*, 56. — 4. *De deo Socratis*, 17 : *multa sunt de quibus etiam sapientes viri ad ariolos et oracula cursitant*. — 5. A.-Gelle, XIV, 1.

tables, et il fut obligé de s'en défendre en justice; mais il eut beau protester de son innocence, la postérité s'obstina à en faire un magicien malgré lui. On lui prêta quelques-unes des aventures merveilleuses qu'il avait racontées dans son roman des *Métamorphoses*, et il fut, avec Apollonius de Tyanes, l'un de ceux dont les païens se servirent pour combattre l'effet des miracles attribués au Christ [1].

Voilà ce qu'était devenue la philosophie romaine à la fin des Antonins. Quelque éclat qu'elle ait paru jeter en ce moment, elle touche à sa décadence. En se condamnant elle-même à ne plus rien trouver de nouveau, elle a perdu sa force et sa séve. Elle se réduit à n'être le plus souvent qu'une casuistique pédante ou une déclamation de rhétorique. En même temps, elle encourage toutes les superstitions, elle prend la défense des oracles et des devins, elle pratique la magie; elle tend à devenir une théurgie compliquée et ridicule. Elle s'unit si étroitement à tous les cultes populaires que ce nom de philosophe, qu'au XVIIIe siècle on donnait chez nous aux incrédules, est bien près de ne désigner alors qu'un illuminé. C'est donc une erreur profonde de croire que la philosophie était capable de renouveler le monde et que le Christianisme arrêta son essor; tout nous montre, au contraire, que le mouvement philosophique finissait au IIe siècle; il n'est pas probable qu'il eût rien produit de plus que ce que nous connaissons, et pour que l'humanité pût aller plus loin, il fallait qu'elle reçût une impulsion nouvelle.

1. S. Augustin, *Epist.*, 136.

CHAPITRE SEPTIÈME.

LA THÉOLOGIE ROMAINE.

Nous venons de voir la philosophie se rapprocher de plus en plus de la religion. Les stoïciens la définissaient déjà la science des choses divines et humaines, donnant ainsi un double but à ses travaux. A partir du IIe siècle, ce sont surtout les choses divines qui l'attirent. « Ceux-là, disait-on, méritent seuls le nom de sages qui ont les yeux tournés vers le ciel [1]. » On n'étudie plus l'homme et la nature que pour mieux connaître Dieu [2]; on ne cherche plus Dieu, comme autrefois, dans la contemplation des grands spectacles du monde ou par un effort de la pensée; on espère le découvrir plus sûrement par l'interprétation des légendes et des pratiques pieuses des divers cultes. Quelqu'un demandait à un personnage important de cette époque en quoi consistait sa sagesse; il répondit : « C'est la science des prières et des sacrifices [3]. » Arrivée à ce point, la philosophie change entièrement de caractère et les philosophes ne sont plus que des théologiens.

On ne commet pas un anachronisme, comme on pourrait le croire, quand on parle de théologiens et de théologie à propos des religions antiques : ce sont des mots que les écrivains anciens ont souvent employés.

1. Macrobe, *Somm. Scip.*, I, 8, 3. — 2. Plutarque, *De defectu orac.*, 410. — 3. Philostrate, *Vita Apoll.*, IV, 40.

D'ordinaire ils entendaient par *theologi* les vieux auteurs, véritables ou fabuleux, comme Hésiode et Orphée, qui avaient composé des poëmes sur les dieux ou laissé des formules de prières[1]. Ils appelèrent aussi de ce nom ceux qui plus tard essayèrent de débrouiller les légendes sacrées et d'en tirer quelque récit vraisemblable. Ce travail fut accompli sans critique. En Grèce, dans ce pays des fables, les légendes avaient germé en abondance, elles s'étaient singulièrement modifiées et embellies en passant d'une ville à l'autre. Un auteur moderne les compare au bananier qui d'une seule racine pousse tout un labyrinthe d'arbres. Les théologiens anciens ne surent pas toujours retrouver cette racine unique d'où toutes les fables étaient sorties, et s'arrêtant à des diversités de détail qu'il fallait négliger, ils se crurent en présence de dieux distincts toutes les fois qu'on racontait d'eux des histoires différentes. C'est ainsi qu'ils comptaient trois Jupiters, quatre Apollons, cinq Vulcains, trois Dianes, cinq Bacchus et un nombre infini d'Hercules[2]. Comme ils étaient crédules et qu'ils accueillaient sans méfiance les récits les plus merveilleux, on les opposait ordinairement à ceux qui s'occupaient d'étudier le monde et ses lois et qu'on appelait *physici* : ceux-là cherchaient à tout expliquer par des moyens naturels; quand les *theologi* se demandaient quels sont les dieux qui ont le droit de lancer la foudre, les *physici* se moquaient d'eux et leur répondaient que c'était le choc des nuages qui

1. Serv., *Æn.*, VI, 645. S. Aug., *De civ. Dei*, XVIII, 14. Macrobe, *Sat.*, I, 23, 21. — 2. Cic., *De nat. deor.*, III, 21. Serv., *Æn.*, VIII, 564.

produisait le tonnerre [1]. Il arrivait plus souvent encore qu'on donnait au mot de théologie une signification plus étendue : il désignait d'une manière générale toutes les études qu'on faisait sur les dieux et sur leur culte [2]. En ce sens, on peut affirmer qu'il n'y a pas de nation au monde qui n'ait eu sa théologie, car il n'y en a pas qui n'ait éprouvé le besoin de se rendre compte de ses croyances et de mieux connaître ses dieux. Nous allons voir que les Romains n'y ont pas plus échappé que les autres.

I.

Éloignement naturel des Romains pour la théologie. — Comment ils furent amenés à s'en occuper. — Travaux accomplis sur la religion romaine par les jurisconsultes et les grammairiens. — École de Varron. — Caractère et importance de cette école.

Il semble d'abord que de tous les peuples anciens aucun ne devait être aussi mal disposé que les Romains pour la théologie. C'était leur opinion qu'il fallait obéir à la loi religieuse comme à la loi civile, sans hésiter et sans discuter ; ils pensaient que les pratiques du culte doivent être exactement accomplies parce que les ancêtres l'ont voulu et qu'il n'est pas besoin d'en donner d'autre raison [3]. Pour des gens ainsi décidés à croire

1. Serv., *Æn.*, I, 42. — 2. Aristote emploie le mot Θεολογεῖν dans le sens d'étudier la nature divine. *De mundo*, 1. Il avait composé un ouvrage intitulé Θεὀλογούμενα, qui paraît avoir contenu une explication des religions populaires. Macrobe, *Sat.*, I, 18, 1. — 3. Cic., *De nat. deor.*, III, 2 : *a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, majoribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.*

sans preuve et à prier par tradition, toutes les recherches théologiques sont inutiles ; elles peuvent même devenir dangereuses : il est à craindre qu'en regardant la religion de trop près, en l'examinant d'une façon trop curieuse, le respect qu'elle doit inspirer ne s'affaiblisse. La meilleure manière, pour qu'aucun doute ne s'élève sur l'efficacité de ces pratiques qu'on est résolu à maintenir, c'est d'y songer le moins possible. L'esprit se trouble, la foi se perd quand on veut trop réfléchir à ces questions délicates. « Avec vos belles explications, disait le pontife Cotta aux stoïciens, vous ne réussissez qu'à rendre douteuses les choses les plus certaines [1]. » C'est ce que devaient penser les hommes d'état de Rome, et naturellement cette opinion les éloignait beaucoup de la théologie.

Il ne leur fut pas possible pourtant de s'y soustraire. La place que la religion tenait dans la vie publique et privée des Romains attirait forcément l'attention sur elle ; elle touchait à trop d'intérêts graves pour qu'on pût se dispenser de l'examiner de près. Les prescriptions multipliées de la loi religieuse n'excitaient pas seulement des scrupules dans l'âme des fidèles, elles pouvaient donner naissance à de nombreux procès ; il fallait donc les interpréter, les éclaircir : ce fut l'œuvre des jurisconsultes [2]. Les raisons ne leur manquaient pas pour pénétrer dans ce domaine qu'on voulait tenir secret et

1. Cic., *De nat. deor.,* III, 4. Voyez aussi ce passage, qui nous a été conservé par Lactance (II, 3) : *non sunt ista vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis exstinguat.* — 2. Voyez, sur le droit pontifical et la façon dont il s'est sécularisé en passant des pontifes aux jurisconsultes, Bouché-Leclercq, *Les Pontifes*, livre II.

fermé. Ils ne pouvaient pas étudier les conditions de la propriété sans savoir ce que les dieux se réservaient et ce qu'ils voulaient bien abandonner aux hommes. Il leur fallait d'abord exactement définir ce qu'on entendait par le *sacré* et le *profane* : c'était une des questions les plus controversées de la jurisprudence romaine. Quand un bien était transmis par héritage, il était important de connaître les obligations que la nécessité de maintenir les *sacra privata* faisait peser sur les héritiers; Cicéron nous apprend qu'à ce propos les jurisconsultes soulevaient des difficultés innombrables [1]. Ils s'étaient aussi fort occupés de la célébration des *féries :* comme la violation de la loi du repos n'était pas seulement une faute religieuse qui devait être expiée par des sacrifices, et qu'on la punissait aussi d'une amende [2], ils se croyaient le droit de chercher quelles étaient les occupations permises ou défendues les jours de fête. La nomination d'un magistrat n'étant valable que si les auspices avaient été régulièrement consultés, ils en prirent occasion d'étudier les auspices. On savait enfin qu'un arrêt était nul s'il avait été rendu un jour où il était interdit de le faire; de là des commentaires sans fin sur le calendrier pour distinguer les *dies fasti, nefasti* ou *intercisi*. Les jurisconsultes ne devaient pas s'en tenir là; ces excursions qu'ils se permettaient sur le terrain de la théologie éveillaient leur curiosité, et en traitant ces questions où la religion est mêlée au droit, la tentation devait naturellement leur venir de l'étudier

1. *De leg.*, II, 19. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 16, 10.

pour elle-même. Il est bien difficile que, dans ce grand ouvrage en neuf ou dix livres que Trebatius avait intitulé *De religionibus*, il ne se fût jamais demandé quelles étaient les attributions ou la nature de ces divinités dont il rencontrait sans cesse les noms dans les anciens rituels, et nous savons que Scævola, en partageant les dieux en trois classes, avait imaginé tout un système de théologie qui obtint à Rome un très-grand succès.

Après les jurisconsultes, ce furent les grammairiens qui s'occupèrent le plus de la religion romaine. C'était leur métier d'élucider les textes obscurs, et les livres pontificaux étaient remplis de passages auxquels on ne pouvait plus rien entendre. Les Romains, avec leur remarquable esprit de conservation, répétaient fidèlement des prières qu'ils ne comprenaient plus; les grammairiens essayèrent de les leur rendre intelligibles. L'un des plus illustres, Ælius Stilo, composa un ouvrage sur le chant des Saliens; mais il paraît qu'on en avait tellement perdu le sens de son temps qu'il ne lui fut pas possible de bien l'expliquer [1]. Pour arriver à se rendre compte de la valeur des mots, il est bon de connaître les usages qu'ils désignent. C'est ainsi que les grammairiens furent amenés par leurs travaux philologiques à s'occuper du culte et qu'ils finirent par embrasser la religion tout entière. Ils avaient à leur service non-seulement les livres sacerdotaux de Rome, mais aussi ceux de l'Étrurie. Ces livres, qui exercèrent une

1. Varron, *De ling. lat.*, VII, 2.

grande influence sur la religion romaine, furent traduits en latin et commentés par toute une école savante [1]. Ils se composaient surtout, comme ceux de Rome, de préceptes minutieux sur la façon de prier les dieux; ils enseignaient « quels jours, par quelles victimes, dans quels temples il fallait leur faire des sacrifices [2], » et quels sont les signes qu'ils nous donnent de leur volonté dans les phénomènes naturels. Mais les fragments qui en restent nous montrent qu'à tout ce détail de pratiques pieuses il se joignait quelquefois des vues plus élevées. Les Étrusques avaient essayé de mettre dans leur vaste Panthéon une certaine hiérarchie : à côté du Dieu suprême ils établissaient un double conseil de divinités puissantes; ce n'est qu'après avoir pris l'avis des *Di superiores et involuti* que Jupiter se permet de lancer sur la terre les foudres qui détruisent et qui tuent [3]. Ils avaient été frappés aussi de la difficulté d'accorder ensemble la puissance et la liberté des dieux avec la notion d'une destinée immuable et souveraine. S'il est vrai que le destin soit le maître de tout et que rien ne puisse changer ses arrêts, si tout ce qui arrive aux hommes est fixé d'avance par une loi fatale, les dieux ne peuvent leur accorder aucune faveur et il devient inutile de leur adresser des prières ou de leur faire des sacrifices. Pour sortir de cet embarras et sauver autant qu'on le pouvait la puissance des dieux, les

1. Servius (*Æn.*, I, 2) cite une phrase d'une de ces traductions. Parmi ceux qui les commentèrent on connaît Cœcina et Tarquitius Priscus, mentionnés par Macrobe, Julius Aquila et Umbricius Melior, qui sont cités par Pline. — 2. Tite-Live, 1, 20 : *quibus hostiis, quibus diebus, ad quæ templa sacra fierent.* — 3. Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 41.

théologiens de l'Étrurie avaient admis qu'il est possible de différer de dix ans l'accomplissement des destinées [1] : c'est toujours un répit, et il n'est pas sans intérêt de prier les dieux pour obtenir dix ans de plus de prospérité ou de vie. Après les Étrusques, Rome connut les Grecs. Les savants de la Grèce à qui ces études religieuses plaisaient beaucoup, et qui s'étaient déjà fort occupés des cultes de leur pays, s'exercèrent aussi sur celui des Romains [2]. La lecture de Denys d'Halicarnasse permet de soupçonner quel esprit ils durent apporter à ce travail. Il est probable qu'ils insistaient beaucoup sur les ressemblances réelles et qu'ils inventaient au besoin des ressemblances imaginaires entre les usages religieux des Romains et les leurs. Il plaisait à leur vanité de prendre ainsi une sorte de revanche de leur défaite, de faire croire que ce peuple qui les avait soumis leur devait tout et qu'il tenait d'eux sa religion aussi bien que sa littérature. On est surpris que les Romains aient été si complaisants pour des opinions qui auraient dû blesser leur patriotisme. Ils apportaient dans ces travaux religieux une abnégation qu'il n'est pas aisé de comprendre. Jamais ils n'ont réclamé avec assez d'énergie en faveur de l'originalité de leur culte ; ballottés sans cesse entre les systèmes des Étrusques et ceux des Grecs, ils ne faisaient aucune difficulté de reconnaître que leurs croyances les plus anciennes n'étaient qu'un emprunt de l'étranger, et ils étaient toujours prêts à

1. Serv., *Æn.*, VIII, 398. — 2. Quelques-uns de ces Grecs qui s'étaient occupés des légendes religieuses de l'Italie sont cités par Plutarque. (*Quæst. rom.* et *Parall.*)

en dénaturer le caractère véritable pour les plier aux théories de ceux qu'ils regardaient comme leurs maîtres[1].

Si l'étude des théologies étrusques et grecques égara plus d'une fois les savants romains, il faut reconnaître aussi qu'elle donna une grande impulsion à leurs recherches. Il y avait à Rome, vers la fin de la république, toute une école de théologie savante dont Varron était la gloire. Le mouvement se continue sous l'empire dans la même direction. Le jurisconsulte Trebatius Testa, l'ami de Cicéron et de César, le grammairien Verrius Flaccus, dans son livre sur Saturne, étudient les anciennes pratiques religieuses des Romains; les deux illustres rivaux, Ateius Capito et Antistius Labeo, commentent avec ardeur le droit pontifical; Hygin, le bibliothécaire d'Auguste, et son disciple Julius Modestus s'occupent des dieux et des féries; Masurius Sabinus, sous Néron, écrit un ouvrage célèbre sur les fastes; sous la dynastie des Sévères, Sammonius Serenus recueille encore pieusement, dans son traité des choses cachées (*Rerum reconditarum libri*), les plus vieilles formules des rituels : c'est ainsi que la tradition de Varron et de son grand ouvrage des *Antiquités sacrées* s'est perpétuée jusqu'à la fin chez les jurisconsultes et les grammairiens de l'empire.

De toute cette école il ne nous reste presque rien,

1. Voyez, par exemple, avec quelle facilité ils se sont laissés convaincre que les Pénates, les dieux les plus romains de tous, n'étaient pas différents des grands dieux de l'Étrurie qui forment le conseil de Jupiter, ou qu'il faut les confondre avec les Curètes de la Crète ou les Dactyles de Samothrace. Arnobe, III, 40 et 41. Macrobe, *Sat.*, III, 4, 7. Servius, *Æn.*, III, 148.

et c'est un grand dommage. Sans doute il lui est arrivé plus d'une fois de se tromper grossièrement; mais il faut avouer aussi qu'elle avait entrepris un travail très-difficile. Cette antiquité religieuse qu'elle essayait d'éclaircir était pleine d'obscurités. Quand les vieilles divinités de Rome ne s'étaient pas précisées en se confondant avec quelque dieu grec, elles échappaient très-souvent à toutes les prises de la critique. Qui pouvait dire au juste ce qu'était cette *Dea Dia* si fêtée par les Arvales? On ne connaissait pas mieux la divinité en l'honneur de laquelle les Luperques accomplissaient tous les ans, au mois de février, leurs étranges cérémonies [1]. Reconnaissons que les savants romains firent de leur mieux pour se diriger au milieu de ces ténèbres. Lorsqu'ils ignoraient la nature véritable d'un de ces dieux antiques et qu'ils voulaient la savoir, ils cherchaient d'abord à découvrir l'étymologie du nom qu'on lui donnait; ils étudiaient avec soin tous les détails de son culte; ils ne négligeaient pas d'examiner le costume sous lequel l'antiquité l'avait représenté : l'arc ou l'épée qu'il tenait dans la main, la couronne qu'il portait sur la tête leur fournissaient des renseignements utiles sur ses attributions. Si les rituels romains ne pouvaient rien leur apprendre, ils s'adressaient à ceux des pays voisins dont la religion avait la même origine que celle de Rome, ils consultaient les livres sacrés de Préneste ou de Tibur [2]. Il n'y avait véritablement pas autre chose à faire; cette méthode est en somme la même dont la

1. Serv., *Æn.*, VIII, 343. — 2. Les débris de ce travail théologique se retrouvent épars dans Servius et dans Macrobe; c'est avec les citations

science se sert aujourd'hui et qui a produit de si beaux résultats. Malheureusement, si la méthode était juste, elle fut d'ordinaire mal appliquée : les étymologies étaient souvent ridicules, les recherches faites sans critique, les documents entassés au hasard. Mais les erreurs qu'à commises cette école de théologie savante ne doivent pas faire oublier les services qu'elle a rendus. Sa plus grande originalité est de s'être développée en dehors de tout esprit sacerdotal. Elle n'est ni dévote, ni même croyante. La seule passion qui l'anime, avec la curiosité, c'est le patriotisme. Elle croit servir la patrie en étudiant la religion nationale, mais cette religion lui est au fond assez indifférente. Je ne crois pas qu'on trouve ailleurs une théologie qui fasse aussi bon marché des croyances qu'elle entreprend d'expliquer et prenne moins les intérêts des divinités dont elle s'occupe. Les jurisconsultes ne séparent si soigneusement le *sacré* du *profane* que pour restreindre la part que les dieux s'étaient faite dans les biens de la terre. Ils emploient toutes les subtilités de leur art à rendre l'obligation du repos plus légère, à trouver des subterfuges qui permettent de jouir paisiblement d'un héritage sans accomplir les sacrifices que la loi religieuse imposait aux héritiers (*hœreditas sine sacris*). Varron professe que la religion est une institution des politiques, et il ajoute que cette institution ne leur fait pas grand honneur. Il en voit les défauts et il les montre; s'il la défend, ce n'est pas qu'il la trouve bonne, mais elle est utile : en vrai Romain, il

qu'ils font des anciens grammairiens qu'on peut reconstituer la méthode dont ces grammairiens se servaient.

fait tout céder à cette considération[1]. La vérité a ses droits, sans doute, mais il ne convient pas toujours de la dire au peuple et il n'est pas mauvais qu'il soit quelquefois trompé, *expedit homines falli in religione*[2]. Il faut avouer que les théologiens ne parlent pas ainsi d'ordinaire; c'est ce qui explique comment cette école de théologie a pu fleurir et arriver à son plus grand éclat dans un temps d'indifférence et d'incrédulité. Varron a trouvé ses contemporains sceptiques et ne les a pas rendus croyants. Ses ouvrages n'étaient pas de nature à les convertir; s'ils inspiraient un grand respect pour les institutions du passé, ils apprenaient à n'y être fidèle que pour la forme, à les examiner sans scrupule et à en parler librement quand on se trouvait entre gens du monde. Ils ont eu, en somme, pour résultat d'éveiller chez les esprits curieux le goût des recherches religieuses; ils ont formé une génération de gens habitués à discuter leurs croyances, et qui, ne voulant plus s'en tenir sur elles « à ce que leur avaient dit leur père et leur mère[3], » se trouvaient mieux disposés à écouter ce qu'en disaient les philosophes.

1. Il est si rempli de cette préoccupation de l'utile qu'il l'attribue aux anciens Romains eux mêmes. Sait-on pourquoi ils ont construit des temples ? C'est, selon lui, pour empêcher les maisons d'être contiguës, ce qui favorise beaucoup les incendies. Serv., *Æn.*, II, 512. — 2. S. Aug., *De civ. Dei.*, IV, 27. — 3. Apulée, *De magia* 39 : *de diis immortalibus patri et matri credere.*

II.

Systèmes imaginés par les philosophes pour interpréter les religions populaires. — L'Evhémérisme. — Pourquoi il est bien accueilli des Romains. — École stoïcienne. — Efforts qu'elle fait pour se répandre. — De quelle manière elle accepte les dieux et les légendes de la mythologie. — Affinités naturelles de la théologie des stoïciens et de la religion romaine. — Son succès à Rome pendant tout l'empire.

Quelque intéressants que soient pour nous les travaux entrepris par ces historiens, ces jurisconsultes, ces érudits de toute sorte, à Rome, comme en Grèce, la véritable théologie ne dut sa naissance qu'aux philosophes. La philosophie s'était de bonne heure appliquée aux religions populaires; qu'elle fût bien ou mal disposée pour elles, elle voulait les connaître, et, pour y arriver plus sûrement, elle chercha d'abord à résoudre le problème de leur origine. D'où venaient tous ces dieux qu'adorait la foule? Qui les avait d'abord imaginés? Où avait-on pris les éléments des récits qu'on faisait sur eux? Questions délicates et obscures, auxquelles chaque école répondait à sa manière.

L'un des plus anciens systèmes inventés pour rendre compte de la naissance des dieux et de leurs légendes fut celui qu'on appela l'évhémérisme. Évhémère, qui lui donna son nom, n'en était pas véritablement le créateur, mais il l'avait répandu dans un ouvrage d'une lecture agréable et qui fut très-populaire. C'était un roman où il racontait qu'ayant reçu de Cassandre, roi de Macédoine, une mission officielle, il s'était embarqué dans un port de l'Arabie-Heureuse et que le vent l'avait poussé

vers une île inconnue, d'une fertilité merveilleuse. Au milieu de l'île s'élevait le temple de Jupiter Triphylien, orné d'admirables sculptures et rempli d'offrandes entassées par la piété des fidèles. Ce qu'il renfermait de plus curieux, c'était une colonne d'or toute couverte d'inscriptions en caractères hiéroglyphiques comme ceux de l'Égypte. Évhémère, se les étant fait expliquer par les prêtres, fut très-surpris de voir qu'elles contenaient l'histoire d'anciens rois du pays, et que ces rois n'étaient autres que les dieux qu'on adorait dans tout l'univers. Ce sont ces récits qu'Évhémère était censé transcrire dans son ouvrage. Il prétendait y montrer que tous les dieux avaient commencé par être des hommes auxquels, de gré ou de force, on avait décerné l'apothéose. Jupiter est un conquérant qui, pour s'assurer de l'obéissance des peuples vaincus, s'en est fait adorer; Saturne, un roi trop débonnaire, qui s'est laissé détrôner par ses enfants; Uranus, un prince très-savant en astronomie, qu'on a fini par confondre avec ce ciel qui était l'objet de ses études, etc. Toute la mythologie était ainsi expliquée ou travestie; Évhémère prenait plaisir à réduire les dieux de l'Olympe et les personnages des légendes aux proportions les plus vulgaires. Cadmus devenait un cuisinier du roi de Sidon, qui s'était sauvé avec une joueuse de flûte; Vénus n'était plus qu'une prostituée ordinaire « qui força les femmes de Cypre à trafiquer comme elle de leur beauté, pour qu'on ne pût pas dire qu'elle était seule impudique et libertine[1]. »

1. Voyez, sur le roman d'Evhémère, Chassang, *Histoire du roman*, p. 150.

L'évhémérisme, qui fit une grande fortune en Grèce, obtint aussi beaucoup de succès chez les Romains. Il devait leur plaire par sa simplicité et cette apparence de précision historique qu'il recherche. Ce qu'il a de prosaïque et de grossier n'était pas fait pour choquer des gens qui avaient si peu de goût naturel pour la poésie. Ils ne parurent même pas s'apercevoir des dangers qu'il faisait courir au sentiment religieux. Comme ils étaient tout à fait détachés des dogmes et peu soucieux des légendes, ce qu'on racontait des dieux leur était assez indifférent pourvu que le culte n'en reçût aucune atteinte. C'est sans doute sous l'influence de l'évhémérisme qu'on fit de Picus, de Faunus, de Saturne, de Janus, de toutes ces divinités obscures de l'Italie, des princes qui avaient régné sur le Latium, qu'on les unît entre eux par des liens de parenté ou d'affection, et qu'on leur créa toute une histoire. Ennius, qui fut en toute chose un grand initiateur, traduisit le roman d'Évhémère; dès lors, le système fut tout à fait connu des Romains et, à ce qu'il semble, accepté d'eux sans contestation. Caton, parlant d'Acca Larentia, une de ces déesses dans lesquelles on avait personnifié la profondeur féconde de la terre qui reçoit les semences et les fait germer, nous raconte avec le plus grand sérieux que c'était une courtisane qui avait bien réussi dans son commerce, et qu'elle laissa son héritage au peuple romain[1]. Il sait de quels domaines se composait sa fortune et les énumère; il ajoute qu'en reconnaissance on lui éleva un tombeau magnifique et

1. Macrobe, *Sat.*, I, 10, 16.

qu'on l'honora par des fêtes qui se renouvelaient tous les ans. La même tendance évhémériste domina dans toute l'histoire primitive de Rome telle que l'imaginèrent les premiers chroniqueurs; tout y prit un air incroyable de précision; on ne parut pas distinguer les fables les plus merveilleuses des récits les plus certains, et l'histoire de Romulus et de ses successeurs y fut racontée du même ton que celle des guerres puniques [1]. Le grand savant Varron avait aussi accepté beaucoup de ces fables d'Évhémère, quoiqu'il inclinât plutôt vers d'autres explications. C'est ainsi que, pour rendre compte de l'apparition des géants après le déluge, il racontait que les hommes, effrayés par l'approche des eaux, s'étaient réfugiés sur les montagnes; les plus pressés avaient pris les meilleures places. Comme ils s'étaient établis le plus haut, ils parurent les plus grands. Ils vainquirent les autres, grâce à leur position, et les vaincus les adorèrent [2].

Il n'était pourtant pas possible que ce succès de l'évhémérisme se soutînt toujours. A mesure que la société se rapprochait de la religion, il lui devenait difficile de se contenter de cette façon de comprendre l'origine des dieux qui détruisait tout le charme de la mytho-

1. Il semble que les livres pontificaux eux-mêmes ne se soient pas préservés tout à fait de cette influence. La légende rapportait que Picus, un ancien dieu ou un ancien roi du Latium, avait été aimé de Circé et qu'il l'avait dédaignée; pour se venger, l'enchanteresse le changea en l'oiseau qui porte son nom et que les Italiens regardaient comme un oiseau prophétique. Les pontifes, qui voulaient rendre cette histoire plus vraisemblable, disaient que Picus était un augure qui avait chez lui un pic qui lui révélait l'avenir : de là était venue la confusion. Serv. *Æn.,* 9 VII, 10. — 2. Serv. *Æn.,* III, 578.

logie et mettait à la place de ces fables poétiques qui avaient enchanté tant de générations un réalisme grossier. Les âmes religieuses se tournèrent alors vers un autre système qui pouvait mieux s'accorder avec la piété véritable : c'était celui qu'avaient imaginé les stoïciens.

On se fait quelquefois de la doctrine stoïcienne une opinion qui n'est pas tout à fait exacte. On la juge d'après la sévérité de ses principes, qui paraissent convenir à si peu de personnes, ou l'attitude hautaine de ses sages, et l'on suppose que c'était une philosophie aristocratique qui ne s'adressait qu'à l'élite de l'humanité ; en regardant de plus près, on trouve au contraire qu'elle a fait beaucoup d'efforts pour se répandre. Elle a été plus avide de popularité qu'on ne le croit ; elle n'a pas dédaigné la conquête des plus humbles et s'est mise à leur portée. Sa morale pouvait rebuter d'abord par son austérité : elle l'enseigne dans de petits livres remplis de fables et de récits dramatiques. Sa doctrine était souvent embrouillée, obscure : elle cherche à la rendre vivante par des allégories et des exemples, en choisissant ses héros parmi ces personnages légendaires que tout le monde connaît. Elle est animée surtout d'une ardeur singulière de prosélytisme. Ses sages, suivant une expression piquante de Cicéron, « cherchent partout de l'ouvrage[1]. » Ils ne prêchent plus seulement la vertu, comme autrefois, dans les maisons des riches ; ils parlent aux ignorants, ils vivent au milieu de la foule. Horace les dépeint courant les rues, se baignant avec les pauvres,

1. *Tusc.*, III, 34.

forcés d'écarter de leur bâton les enfants qui les poursuivent[1]. On les rencontre partout : un négociant ruiné qui va se jeter à l'eau en trouve un tout à point au bord du Tibre qui lui démontre qu'il a tort de se tuer[2]. Ils s'adressent à tout le monde : dans la maison de Crispinus, une des lumières de la secte, le portier lui-même est stoïcien, et il se charge d'endoctriner les esclaves du voisinage[3]. Mais ce qui montre plus encore que toutes ces plaisanteries d'Horace le désir qu'éprouvaient les stoïciens d'attirer à eux le peuple et les concessions qu'ils étaient prêts à lui faire dans l'espoir de le gagner, c'est la peine qu'ils se sont donnée pour accorder la philosophie avec les religions populaires.

On a fait remarquer avec raison que ce travail était rendu plus facile au stoïcisme par ses doctrines mêmes. Elles se résument, comme on sait, dans un panthéisme naturaliste[4] : « Nos amis, disait Sénèque, pensent qu'il n'y a dans la nature que deux principes : la matière et la cause. La matière est de soi inerte et ne peut rien produire sans recevoir du dehors une impulsion. La cause, c'est-à-dire la raison, donne une forme à la matière, la dirige comme elle veut, et tire d'elle les œuvres les plus variées[5]. » Cette cause, qui anime le monde et le rend fécond, pour les stoïciens, c'est Dieu. Ils se le figurent d'ordinaire comme un feu subtil, ou plutôt, selon leurs expressions, « comme un feu artiste

1. Horace, *Sat.*, I, 3, 134. — 2. Hor., *Sat.*, II, 3, 35. — 3. Hor., *Sat.*, II, 7, 45. — 4. Voyez, sur ces doctrines des stoïciens, le travail de M. Ravaisson dans les *Mémoires de l'Acad. des Insc.*, nouvelle série XXI (1857) et Zeller, *Phil. der griechen*, III, 1, 288 et sq. — 5. Sénèque, *Epist.*, 65, 2.

qui marche par une voie certaine à la production des choses[1]. » Ce feu, qui est le Dieu unique, ne peut pas se séparer de la matière ni rien produire sans elle, mais avec elle il produit tout. Il s'insinue dans toutes ses parties et les pénètre; il circule à travers toute la nature « comme le miel court dans les cellules d'un rayon. » Il est l'âme de l'univers, et de lui découle partout la vie. C'est cette diffusion de l'âme universelle à travers le monde qui permet aux stoïciens de redescendre sans trop de peine des hauteurs de leurs spéculations aux religions du peuple, et de passer du monothéisme aux mille divinités de la fable. La première concession qu'ils font aux opinions communes est de donner à leur Dieu unique, à leur feu artiste, à leur âme du monde, le nom populaire de Jupiter. C'est donc Jupiter, c'est-à-dire, d'après une étymologie très-forcée, le principe de la vie[2], qui se répand dans tous les éléments pour les animer; et ils ajoutent que la parcelle de Dieu que chacun d'eux contient donne naissance à un dieu différent. « La partie divine, disent-ils, qui pénètre la terre, est adorée sous le nom de Cérès; celle qui pénètre la mer, sous le nom de Neptune, etc.[3] » Voilà la porte ouverte au polythéisme, et successivement tous les dieux de la mythologie y passent. Ce sont d'abord le soleil et les astres : est-il possible de nier que la divinité soit présente dans ces grands corps célestes qui accomplissent leurs évolutions avec

1. Cic., *De nat. deor.*, II, 22 : *ignem artificiosum ad gignendum progredientem via.* — 2. Ils faisaient venir Ζεύς de ζῆν. — 3. Cic., *De nat. deor.*, II, 28 : *Deus pertinens per naturam cujusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus...*

une si admirable régularité? On croit ensuite la retrouver dans ce qui sert aux besoins de l'homme, comme le vin et le blé, « car tout ce qui est avantageux au genre humain révèle une bonté divine. » Ce principe admis, il est naturel d'appeler dieux aussi les hommes qui passent pour avoir rendu d'importants services à leurs semblables, comme Castor, Pollux, Esculape ou Hercule. En réalité, leur âme était une émanation de l'âme universelle, et, comme ils dépassèrent tout le monde en courage ou en vertu, on peut penser qu'il y avait en eux plus de divin que chez les autres. Enfin il n'y a guère de raison de refuser les mêmes honneurs à ces abstractions divinisées, comme la Foi, la Liberté, la Concorde, la Victoire, « dont les effets, disaient les stoïciens, sont si puissants qu'on ne saurait les comprendre si l'on n'admettait qu'il y a quelque dieu en elles[1]. » C'est ainsi que, de complaisance en complaisance, ils arrivent à s'accommoder entièrement de toutes les croyances populaires.

Au fond, l'entente était loin d'être complète entre eux et le peuple. Sur un point très-grave ils différaient tout à fait de lui. Ces dieux divers, créés ainsi par la diffusion de l'âme universelle à travers le monde, ils les regardaient comme inférieurs au Dieu des dieux, comme ses serviteurs et ses ministres[2]. Ils disaient qu'ils ont commencé d'exister et qu'ils doivent finir, qu'ils se perdront un jour dans Jupiter, qui seul est immortel. C'est ce qu'ils exprimaient d'une autre façon quand ils ensei-

1. Voyez, sur toutes ces créations successives de dieux, Cicéron, *De nat. deor.*, II, 15 et sq. — 2. Sénèque, *Fragm.*, 26.

gnaient qu'à des époques déterminées Dieu absorbe la matière qui lui sert de substance, pour la tirer encore de lui-même et la créer de nouveau [1]. N'était-ce pas reconnaître que toutes ces divinités qu'on avait imaginées par complaisance pour les opinions de la foule n'étaient en réalité que des divisions établies arbitrairement dans la divinité unique, qu'elles n'avaient ni existence distincte ni personnalité véritable, que c'étaient, en un mot, comme dit Cicéron, des éléments de la nature, mais non des figures de dieux, *rerum naturas esse, non figuras deorum* [2]? Ce n'est pas ainsi que se les représentait le peuple. Il arrivait donc que le sage et la foule, en employant les mêmes mots, n'entendaient pas les mêmes choses; tandis que le dévot ordinaire, quand il priait Minerve ou Junon, croyait s'adresser à une personne divine ayant son existence propre et distincte, le stoïcien ne la regardait que comme une émanation de l'âme universelle et rendait hommage au Dieu unique dans une de ses fonctions particulières. La différence était grande, et l'accord qu'on avait voulu établir entre les doctrines des philosophes et les opinions populaires ne reposait que sur un malentendu. Mais les stoïciens semblaient faire beaucoup d'efforts pour qu'on l'oubliât. Dans la pratique, ils approuvent tous les préjugés, toutes les superstitions de la foule. Ils trouvent sage qu'on prenne les auspices, ils conseillent de consulter les oracles, ils

1. Diog. Laerte, VII, 137. A propos de cette opinion, Plutarque se fâche contre les stoïciens qui croient que Jupiter est entretenu et nourri par la mort des autres dieux (*Adversus stoicos*, p. 1075). — 2. Cic., *De nat. deor.*, III, 24.

donnent toute sorte d'arguments philosophiques pour légitimer la divination. Ils expliquent les légendes les plus absurdes par des allégories physiques; la mutilation de Cœlus, les malheurs de Saturne, la guerre des géants, la naissance de Minerve ou de Bacchus, toutes ces fables, qui affligeaient les esprits sérieux et faisaient sourire les incrédules, deviennent pleines de raison. Ils justifient tous les récits d'Homère qui indignaient Platon; les querelles des dieux dans l'Olympe, les injures qu'ils se disent, les combats qu'ils se livrent, leur paraissent des allusions ingénieuses à la nature et à ses lois, et ils mettent tant de bonne volonté à rendre raison de tout, qu'ils finissent par découvrir un sens très-profond jusque dans l'inégalité des pieds de Vulcain[1]. On peut dire que rien ne les rebute et qu'ils sont prêts à tout accepter. Chrysippe, ayant aperçu à Samos une peinture peu décente qui représentait les amours de Jupiter et de Junon, loin d'en être scandalisé, prétendit y voir une allégorie de la matière qui reçoit en elle la raison séminale ou créatrice (λόγον σπερματικόν) pour devenir féconde[2]. Ces complaisances impatientaient ceux qui, comme Cicéron, trouvaient qu'on avait tort d'autoriser toutes les folies populaires, mais elles mettaient à l'aise beaucoup d'esprits modérés qui ne demandaient que d'avoir un prétexte pour conserver les croyances de leurs premières années.

1. Il y en avait qui voyaient dans les trois têtes de Cerbère une allusion aux trois parties dans lesquelles les stoïciens divisaient la philosophie. Voyez, sur ces allégories physiques, Zeller, *Philos. der griechen,* III, 1, 300 et sq. — 2. Orig., *Contra Cels.,* IV, 48.

Ce fut la raison qui donna partout tant de succès aux explications stoïciennes sur les dieux et leurs légendes; mais on avait de plus, à Rome, un motif particulier pour les bien accueillir. Il se trouvait que ces doctrines du stoïcisme et la religion primitive des Romains avaient des analogies singulières qui ont été fort remarquées par la critique moderne et n'avaient pas entièrement échappé aux savants de l'antiquité[1]. Nous avons dit de quelle façon les Romains des premiers temps se figuraient la divinité. Elle était restée pour eux une force vague et mystérieuse qu'ils croyaient entrevoir derrière tous les phénomènes de la nature. Ils l'adoraient isolément dans ses manifestations diverses, ce qui avait donné naissance à une multitude de dieux; mais ils répugnèrent longtemps à représenter ces dieux avec une forme précise, sous des traits distincts, et il semble, par le nom qu'ils leur donnent (*numina*), qu'ils n'ignoraient pas tout à fait que ce n'étaient que des actes différents d'une même volonté. Le Romain a un sentiment très-vif de la présence de la divinité dans le monde. Il ne peut traverser un bois touffu où de vieux chênes répandent une mystérieuse obscurité sans se sentir saisi d'une terreur religieuse et se dire : « Il y a quelque chose de divin ici, *numen inest*[2] ! » Il isole cette révélation particulière de

1. Sénèque, *Epist.*, 110, 1 : *memineris majores nostros, qui crediderunt, stoicos fuisse.* — 2. Ovide, *Fast.*, III, 295 :

Lucus Aventino suberat niger ilicis umbra
Quo poteras viso dicere : numen inest.

Ces mots, *numen inest*, paraissent avoir été une expression consacrée. On la retrouve chez Ovide (*Fast.*, v, 674), et dans Martial (*De spect.*, I, 33).

la puissance divine qui remplit tout, et lui rend un culte; mais, en l'adorant, il se garde bien de trop l'individualiser. S'il lui donne un nom, il l'appellera, pour ne pas se compromettre, *Sive deus sive dea* (que tu sois dieu ou déesse), ce qui ne préjuge rien, ou plus souvent le Génie, *Genius loci*. Le génie, c'est cette partie divine qui est en chaque chose, par laquelle elle existe (γίνομαι), et comme la vie circule partout dans le monde, il n'est rien qui n'ait son génie. Il y en a non-seulement pour la nature animée, les bois, les prés, les fontaines, les sites agréables ou sombres, mais aussi pour les êtres abstraits qui n'ont qu'une existence de raison, comme les royaumes, les provinces, les villes : on rend un culte, dans une ville, au génie des divers quartiers et des différentes associations; on adore, dans une armée, le génie de la légion, de la cohorte et de la centurie. L'homme aussi a son génie, pour lequel il est plein d'égards (*indulgere genio*). Sous l'influence de certaines doctrines philosophiques, on eut la pensée de faire du génie de chaque homme une sorte d'ange gardien qui le surveille et le dirige, et même on admit l'existence de deux de ces *démons*, l'un bon, l'autre mauvais, quand prévalut la croyance aux deux principes; mais primitivement le génie d'un homme n'était pas un être en dehors de lui, c'était la partie spirituelle et divine de lui-même, son âme, selon Varron[1]. Horace prétend qu'il meurt avec nous[2]; mais Horace est toujours resté un peu épicurien, malgré sa conversion. L'opinion générale croit que

1. S. Aug., *De civ. Dei.*, VII, 13. — 2. Horace, *Epist.*, II, 2, 187.

le génie, c'est-à-dire l'âme, survit au corps et que la mort en fait un dieu : ce qui suppose que ces vieilles religions avaient entrevu confusément que le corps est un principe de corruption, et que la parcelle divine qui est en nous, après s'en être dégagée, reprend sa pureté et revient à son origine. Les dieux aussi ont leur génie, et nous voyons, dans des inscriptions, que les dévots implorent le génie de Jupiter, de Junon, de Mars, d'Apollon, etc.[1]. C'est une croyance singulière, qu'on a expliquée de différentes manières et dont le sens paraît s'être perdu même dans l'antiquité; ce qui me semble le plus naturel, c'est de supposer qu'à l'origine le génie devait avoir pour les dieux à peu près la même signification que pour l'homme. Peut-être les premiers Romains, qui ne tenaient pas autant que les Grecs à rapprocher d'eux la divinité, qui voulaient au contraire reculer le plus loin qu'ils le pouvaient de la terre et des hommes cette puissance mystérieuse qui était l'objet de leurs adorations, éprouvèrent-ils le besoin, après avoir imaginé des dieux, d'aller au delà, et de distinguer dans ces dieux qu'ils avaient faits une partie encore plus divine que le reste[2]. Toutes ces idées sur la présence de la divinité dans le monde où elle se mêle à tout, sur l'existence des génies qui représentent la partie spirituelle et

1. Preller, *Römische myth.*, p. 74. — 2. Le génie des dieux étant ce qu'ils avaient de plus éthéré, de plus subtil, et par conséquent de plus mobile, on en vint à penser que c'est par le moyen de leurs génies qu'ils parcourent le monde, qu'ils visitent les sanctuaires où on les prie, pour accueillir les hommages de leurs adorateurs. Stace demande à Hercule de vouloir bien envoyer son génie dans un temple qu'on élève en son honneur : *Huc ades et genium templis nascentibus affer. Sylvæ*, III, 1, 18.

divine de chaque chose, idées que je viens de préciser pour les faire comprendre, mais qui existaient confusément au fond des plus vieilles croyances des Romains, se rapprochaient déjà beaucoup des doctrines stoïciennes. On fit un pas de plus lorsqu'à une époque inconnue les théologiens imaginèrent de créer une sorte de génie universel dans lequel réside toute la vie de la nature et dont émanent tous les génies particuliers qui animent les choses et les hommes[1]. La ressemblance était dès lors complète, et Varron pouvait prétendre avec raison que ce génie n'était autre que l'âme du monde, c'est-à-dire le Dieu même des stoïciens.

Il n'est donc pas surprenant que les Romains aient fait un bon accueil à des doctrines qui s'accordaient si bien avec leurs plus anciennes croyances. Ce fut encore Ennius qui les leur fit connaître; il traduisit en latin un ouvrage attribué à Épicharme, dans lequel elles étaient développées. Vers l'époque de Sylla, un savant italien, Q. Valerius de Sora, en fit l'objet d'un poëme dont nous avons conservé deux fragments curieux. Dans le premier, le poëte salue le Dieu suprême en ces termes : « Tout-puissant Jupiter, père et mère de la nature, Dieu des dieux, toi qui es seul et qui es tout[2]. » Dans l'autre, Jupiter s'adresse aux autres dieux et leur dit : « Habi-

1. Varron définissait ainsi ce génie universel : *Deus est qui præpositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum* (S. Aug., *De civ. Dei.*, VII, 13). La croyance à ce génie ne paraît pas être très-ancienne. Tite-Live dit à la vérité : *genio majores hostiæ cæsæ* (XXI, 62); mais il s'agit très-probablement ici du *genius populi romani*. — 2. S. Aug., *De civ. Dei.*, VII, 9 :

Jupiter omnipotens, rerum rex ipse deusque
Progenitor genitrixque, Deum Deus, unus et omnes.

tants du ciel, qui êtes mes membres et mes parties, vous qui devez la naissance aux fonctions diverses dans lesquelles ma puissance unique a été divisée[1]. » Il était difficile de résumer en moins de mots toute la doctrine de l'école. Peu de temps après, Varron, dans le seizième livre de ses *Antiquités divines*, donna une exposition scientifique du système des stoïciens appliqué à la religion romaine. Il y faisait voir, d'après eux et avec leurs arguments, « que Dieu est l'âme du monde, c'est-à-dire le principe animé qui se mêle à la masse de l'univers, qui la gouverne par le mouvement et la raison, *anima motu ac ratione mundum gubernans*[2]. » L'éther est le siége du principe vital, il y réside dans toute sa pureté. « Levez les yeux, dit un poëte, vers les espaces brillants du ciel : c'est ce que tout le monde invoque sous le nom de Jupiter[3]. » De là, la vie se répand dans les divers éléments, les pénètre, les anime, et dans chacun d'eux la partie divine qu'ils contiennent a été appelée dieu. Prenant ensuite ces dieux l'un après l'autre, Varron cherchait à leur trouver une explication raisonnable en faisant voir qu'ils n'étaient que la personnification des phénomènes de la nature ou des divers éléments du monde. Il n'est pas douteux qu'à partir de ce moment et pendant toute la durée de l'empire, l'explication donnée

1. Serv., *Æn.*, IV, 638. Le nom de l'auteur de ces vers n'est pas cité dans Servius, mais c'est avec la plus grande vraisemblance qu'on les attribue à Valerius ; les voici :

> Cœlicolæ, mea membra, dei, quos nostra potestas
> Officiis divisa facit.

2. S. Aug , *De civ. Dei.*, VII, 6. — 3. Ennius, *Thyesthes*, 7 (p. 48, éd. Ribbeck) : *aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem.*

par les stoïciens de la mythologie n'ait joui d'un grand crédit dans la société intelligente de Rome; il suffit, pour en être certain, de voir avec quelle ardeur les Pères de l'Église l'ont combattue. Ils ne peuvent lui pardonner « de jeter un voile décent sur toutes ces fables, et, à la faveur de ces prétendues explications naturelles, d'atténuer l'invincible répugnance qu'elles soulèvent dans l'âme humaine[1]. » Ces reproches qu'ils lui adressent nous font connaître le genre de services qu'elle a pu rendre. Elle rassurait les consciences alarmées, et en trouvant quelque raison plausible d'accepter les vieilles légendes et les anciens dieux, elle rattachait à la religion populaire les classes éclairées, qui étaient toujours prêtes à s'en éloigner.

III.

La théologie platonicienne. — En quoi elle se distingue de celle des autres écoles. — Doctrines d'Apulée qui la popularise à Rome. — Les démons. — Comment leur intervention permet d'accepter et d'expliquer toutes les fables de la mythologie. — Les Pères de l'Église acceptent les données principales de la théologie platonicienne.

Le système stoïcien ne devait pas être le dernier terme de la théologie payenne. Il fallait qu'elle se mît

1. S. Aug., *De civ. Dei.*, VII 5 : *interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris velut altioris doctrinæ specie colorare videntur.* Ce serait un sujet d'étude fort intéressant que de chercher le profit qu'ont tiré les Pères de l'Église de ces interprétations de la mythologie ancienne. Naturellement ils se servent beaucoup du système d'Evhémère et sont fort heureux de prouver aux payens par le témoignage de leurs propres savants qu'ils n'adorent que des hommes. Quant à l'explication stoïcienne qu'ils ont beaucoup combattue, on a soupçonné qu'elle n'a pas été sans influence sur

tout à fait en rapport avec l'esprit qui animait la philosophie au IIe siècle. Quelques concessions que le stoïcisme eût faites aux religions populaires, l'opinion publique ne s'en contentait pas. Elle demandait encore davantage, et c'est pour la satisfaire que prit naissance une école nouvelle de théologie qui se donnait pour platonicienne.

Cette école différait assez sensiblement de celles qui l'avaient précédée. Les stoïciens semblaient éprouver parfois quelque honte de leurs complaisances pour les opinions de la foule. Il leur arrivait de prononcer des jugements sévères sur ces légendes qu'ils essayaient d'expliquer. Tout en y trouvant au fond un sens assez raisonnable, ils les appelaient des fables impies [1]; ils avouaient, quand on les pressait dans la discussion, que c'étaient des sottises de poëtes [2] et des contes de vieilles femmes [3]. La nouvelle école n'avait pas ces scrupules. Plutarque, qui en est un des maîtres, est d'avis que toutes les légendes reproduisent la vérité « comme l'arc-en-ciel réfléchit les couleurs du soleil, » qu'on doit en rendre raison « saintement et philosophiquement [4], » et

leur propre théologie. N'est-ce pas en partie de là que leur est venu ce goût, qui est si fréquent chez Origène et les Pères grecs, de tout interpréter subtilement et de chercher dans tous les récits des livres saints un sens allégorique? Il est curieux de remarquer que, dans les écoles chrétiennes et païennes du même siècle, on se livrait aux mêmes travaux et l'on étudiait l'antiquité dans le même esprit.

1. Cic., *De nat. deor.*, II, 24 : *physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.* — 2. Sénèque, *Fragm.* 26 : *ineptiæ poetarum.* — 3. Cic., *De nat. deor.*, II, 28 : *superstitiones pæne aniles.* — 4. Plutarque, *De Iside*, p. 355 : ὁσίως καὶ φιλοσόφως. Si cet ouvrage n'est pas de Plutarque même, comme on le croit, il est d'un de ses disciples, et contient les doctrines de l'école.

il tient encore plus, dans les explications qu'il en donne, à être saint qu'à être philosophe. Il prétend que les Égyptiens eux-mêmes, qui passent pour les plus superstitieux des hommes, « n'ont rien introduit dans leurs cérémonies religieuses qui soit contraire au bon sens, rien de fabuleux, rien qui prenne sa source dans la superstition ; elles ont toutes des raisons de morale ou d'utilité, ou bien elles rappellent des traits intéressants d'histoire, ou enfin elles ont rapport à quelque phénomène de la nature[1]. » Le culte même qu'ils rendent aux animaux n'est pas si ridicule qu'on le croit : le bœuf et l'ichneumon sont des bêtes fort utiles ; le chat, l'ibis, le crocodile ont des ressemblances lointaines et obscures avec les dieux, et il est naturel qu'on adore en eux la divinité qu'ils représentent[2].

Une autre différence sépare les nouveaux théologiens de ceux de l'école stoïcienne. Ces derniers s'en tenaient généralement à l'interprétation des fables de l'ancien culte ; ils partaient des récits d'Hésiode et d'Homère et ne s'en éloignaient pas volontiers. Les autres, venus en un temps où les religions étrangères s'étaient librement établies à Rome et dans la Grèce, témoignaient beaucoup de goût pour elles et s'en occupaient avec plus d'empressement encore que des vieilles mythologies nationales, dont le crédit était fort diminué. L'Égypte était pour eux « une terre sainte et comme le temple de l'univers[3] ; » ils avaient une grande vénération pour tous les cultes de l'extrême

1. Plut., *De Iside*, p. 353. — 2. Plut., *De Iside*, p. 380. — 3. Apulée, *Hermes*, 24.

Orient : ils vantaient la sagesse des Chaldéens, ils s'appuyaient sur les opinions de Zoroastre, les gymnosophistes de l'Inde leur semblaient les gens les plus vertueux du monde [1], et ils ne pouvaient se lasser d'admirer les Brachmanes, qui ont obtenu du ciel la faveur de s'élever en l'air de deux coudées [2]. Pour être sûrs de mieux connaître ces religions lointaines, ils allaient les étudier dans les pays où elles fleurissaient. Tandis que les philosophes stoïciens voyageaient surtout dans les livres, eux couraient le monde, visitant les temples, assistant aux cérémonies sacrées et recueillant les fables que leur racontaient les prêtres. C'est ce que faisait Apulée dans sa vie errante. Cléombrote de Lacédémone avait parcouru l'Égypte et les bords de la mer Rouge « non pour faire le commerce, car il était riche, mais pour rassembler les éléments de ses études théologiques [3]. » Les stoïciens, qui étaient des raisonneurs acharnés, ne demandaient leur science religieuse, comme toutes les autres connaissances, qu'à la réflexion et à la dialectique ; les platoniciens pensaient qu'on n'arrive pas à connaître la divinité sans le secours des dieux. Il faut donc les prier humblement « de nous donner l'intelligence d'eux-mêmes [4]. » Ils l'accordent surtout à ceux « qui persévèrent dans une vie sobre, éloignée des plaisirs des sens, qui s'exercent dans les temples à ces pratiques sévères, à ces abstinences rigoureuses dont la fin est la connaissance du premier et souverain être que l'esprit seul peut com-

1. Apulée, *Florides,* 1, 6. — 2. Philostrate, *Vita Apoll.,* III, 15. — 3. Plutarque, *De defectu orac.,* p. 410. — 4. *De Iside,* p. 351.

prendre. » Ceux qui l'ont ainsi obtenue, Plutarque ne les appelle pas des philosophes; il leur donne le nom qui leur convient le mieux : ce sont « les initiés de la science divine[1]. »

Des gens qui apportaient des dispositions pareilles aux études religieuses ne pouvaient pas être entièrement satisfaits des interprétations qu'on avait données jusque-là de la mythologie. L'évhémérisme les indignait; ils ne tarissaient pas de colère contre ces philosophes « qui essaient d'éteindre et d'arracher des esprits cette foi vive empreinte dans tous les hommes dès leur enfance et déclarent la guerre à toute l'antiquité[2]. » Quoique le système imaginé par les stoïciens servît les religions populaires, ils ne l'acceptaient pas non plus sans réserve. A propos d'une de ces allégories singulières dans lesquelles se complaisait Chrysippe, Plutarque ne peut retenir sa mauvaise humeur. « Vous voyez, dit-il, en quel abîme d'impiété nous tombons si nous faisons des dieux nos passions, nos facultés, nos vertus[3] ! » Ils en voulaient aux stoïciens de n'avoir pas créé des divinités assez personnelles, assez vivantes. Ils trouvaient sans doute que le dévot reste froid en présence de ces dieux qui ont commencé et qui doivent finir, qui ne sont qu'une émanation de l'âme universelle et ne paraissent pas avoir d'existence propre. Ce n'est pas ce qui arrive chez eux, et il faut avouer que la théologie de Platon, avec les changements qu'ils lui firent subir et l'importance qu'ils donnèrent aux êtres divins, intermédiaires

1. *De Iside,* p. 351 : Τοῖς τελουμένοις θειώσεως. — 2. *De Iside,* p. 359.— 3. *Amatorius,* p. 757.

entre l'homme et Dieu, était bien plus favorable à la dévotion.

Ce système fut popularisé chez les Romains par Apulée [1]. Voici en quelques mots de quelle façon il l'expose. Au-dessus de tout il place le Dieu suprême, celui du *Timée* de Platon, « le Dieu unique et solitaire, qui est tout esprit, qui vit hors du monde, le père et l'architecte de ce divin univers [2]. » Il est tellement au-dessus de nous qu'il nous est presque impossible de nous en faire une idée. La parole est impuissante à le décrire, l'intelligence ne peut arriver à le comprendre; « c'est à peine si les plus sages, ceux qui savent le mieux par un effort d'esprit se délivrer de leur corps, ont pu le saisir un instant, comme on aperçoit au passage un éclair rapide qui sillonne des nuages obscurs [3]. » Au-dessous de lui sont les dieux inférieurs, ses ministres, ses serviteurs, « ses satrapes. » Apulée ne nous dit pas comment il accorde leur existence avec l'unité divine qu'il vient d'affirmer. Il les partage en deux catégories; d'abord le soleil et les astres qui, étant visibles, sont adorés chez tous les peuples : « Est-il quelqu'un, dit Apulée, parmi les Grecs et les Barbares, qui hésite à proclamer leur divinité [4] ? » Ensuite les dieux de la mythologie, Jupiter, Junon, etc., qui échappent à nos regards et ne nous sont connus que par leurs bienfaits.

1. Parmi les philosophes qui enseignèrent aux Romains cette doctrine, je crois qu'il faut ranger ce Cornelius Labeo, dont le temps est ignoré, mais qui paraît avoir été postérieur au Christianisme. S. Augustin le place parmi les *dæmonicolæ* (*De civ. Dei*. IX, 19), et il dit que c'était un des théologiens les plus importants de Rome (II, 11). — 2. Apulée, *De dogm. Plat.*, I, 11. — 3. *De deo Socr.*, 3. — 4. *De deo Socr.*, 2.

Les uns et les autres sont de purs esprits, qui existent de toute éternité et doivent durer toujours. Comme ils jouissent du bonheur parfait, ils n'éprouvent le besoin de communiquer avec personne. Leur dignité même les éloigne de nous et leur nature spirituelle leur rend difficile tout contact avec des corps mortels. Entre eux et l'homme il n'y a donc pas de rapport possible, et rien ne comble le vide qui sépare la terre du ciel. Cette pensée arrache au philosophe un véritable cri de désespoir. « Ainsi, dit-il, se trouverait brisé le lien qui unit toute la nature ! D'un côté l'homme, de l'autre Dieu, et entre eux un abîme !... Que deviendront les hommes, si les dieux immortels les repoussent, s'ils les tiennent en exil dans cet enfer de la terre, s'ils leur refusent tout accès auprès d'eux; si, moins heureux que les troupeaux de moutons, de chevaux ou de bœufs qui ont leurs bergers et leurs chefs, nous n'avons pas un seul habitant de l'Olympe qui vienne nous visiter pour calmer les violents, guérir les malades, secourir les malheureux. C'en est donc fait ! il ne faut plus espérer qu'un dieu s'occupe des affaires humaines ! Et vers qui désormais s'élèveront mes prières ? A qui adresser mes vœux ? Pour qui sacrifier mes victimes ? Qui sera mon secours dans mes souffrances, mon confident dans mes prospérités ? Qui appellerai-je à mon aide dans mes infortunes [1] ? » C'est donc le premier besoin d'une nature religieuse de trouver des intermédiaires entre elle et Dieu ; pour Apulée et son école, cet office important est rempli par les *démons*.

1. *De deo Socr.*, 5.

« Il y a des puissances divines, dit-il, qui résident entre l'éther et la terre et en occupent l'intervalle; elles le traversent sans cesse, portant aux dieux nos supplications et nous rapportant leurs bienfaits. Ce sont des interprètes et des messagers par lesquels le ciel et la terre communiquent ensemble [1]. » Ces démons, qui devaient leur naissance à l'imagination de Platon, la nouvelle école platonicienne prit plaisir à en augmenter le nombre et à en accroître l'importance; ils devinrent à la fin le pivot sur lequel tout le système reposa. Plutarque, quand il parle d'eux, va bien plus loin que Platon, et Apulée ajoute encore à ce qu'avait dit Plutarque. Il accorde aux démons l'immortalité comme aux dieux [2]; Plutarque au contraire croit qu'ils meurent et l'on connaît le récit dramatique qu'il a fait de la mort du grand Pan. Apulée pense aussi qu'on peut les voir; il raconte que les pythagoriciens s'étonnaient beaucoup quand quelqu'un leur disait qu'il n'avait jamais rencontré de démon [3]. Ce n'était pas l'opinion de Plutarque, qui affirme que Socrate n'a jamais vu le sien, et qu'il n'a fait que l'entendre [4]; mais Apulée était en toute occasion bien plus crédule et bien plus dévot que ses devanciers.

Ce qui nous importe surtout, c'est de savoir comment Apulée et Plutarque se servaient des démons pour rendre raison des religions populaires. Les stoïciens dénaturaient les légendes en les interprétant, les platoniciens les acceptaient sans y rien changer et la plupart

1. *De deo Socr.*, 6. — 2. *De deo Socr.*, 13. — 3. *De deo Socr.*, 20. — 4. Plut., *De genio Socr.*, p. 588.

du temps avec le sens que leur donnait le peuple. Voici le biais qu'ils prenaient pour conserver tous les récits fabuleux qu'on faisait des dieux sans trop porter atteinte à leur dignité. Il est certain, disaient-ils, que les dieux étant au-dessus de la condition humaine ne sont accessibles à aucune des passions qui troublent le cœur de l'homme. Ils ne connaissent ni la joie, ni la douleur, ni la colère, ni la pitié, ni la haine, ni l'amour; « toutes ces tempêtes sont bannies de leur paisible séjour[1]. » On se trompe quand on vient nous dire qu'ils ont aimé ou haï quelqu'un; ce n'est pas d'eux qu'on veut parler, on leur attribue des actions ou des sentiments qui appartiennent à leurs démons; car chacun d'eux possède un démon particulier, qui lui est attaché et qui prend plaisir à porter son nom[2]. C'est ainsi que la théologie platonicienne n'hésite pas pour sauver l'honneur des dieux à sacrifier les démons. Comme ils tiennent de Dieu et de l'homme, on peut supposer chez eux une partie des imperfections qu'on remarque chez nous. Il y en a de meilleurs et de moins bons; il s'en trouve même dans le nombre de tout à fait méchants. Ils sont susceptibles de se mettre en colère et de se calmer; la négligence ou le mépris les irritent, on s'attire leur faveur par des prières et des offrandes. De là la nécessité des pratiques religieuses, qu'on ne saurait rendre trop fréquentes. Dans ces hommages qu'ils réclament, ils apportent les caprices les plus singuliers.

1. *De deo Socr.*, 12. — 2. Plutarque, *De defectu. orac.*, p. 421 : « Chaque démon est attaché à un dieu, et comme il tient de lui son pouvoir, il aime à être appelé de son nom. »

« Les uns veulent être honorés la nuit, les autres le jour ; ici, ils demandent des fêtes gaies, là, des cérémonies tristes. On honore les divinités de l'Égypte par des lamentations, celles de la Grèce par des danses, celles des barbares par le bruit des trompettes et des cymbales, » et l'on a raison de le faire, si l'on est sûr par ce moyen de les contenter. D'où cette conclusion « qu'il faut obéir aux prescriptions des divers cultes[1], » et voilà toutes les religions autorisées par la théologie, comme elles étaient tolérées dans l'état. L'intervention des démons fournit encore aux platoniciens un moyen commode d'expliquer la providence. Dieu n'est pas seulement le créateur du monde, il en est aussi le conservateur[2]. Mais comment s'y prend-il pour le conserver ? Il paraît plus juste et plus convenable aux platoniciens de penser que ce pouvoir souverain, « enfermé dans les palais des cieux, » ne s'abaisse pas à se mêler directement aux affaires de ce monde et à s'occuper des intérêts particuliers et mesquins de chaque homme. « Il ne convient pas que celui qui a la puissance d'un maître remplisse l'office d'un serviteur[3]. » Il s'en décharge sur les démons. C'est grâce à eux que l'action divine pénètre partout ; les plus petites choses comme les plus grandes s'accomplissent par leur intermédiaire. « Chacun d'eux a ses fonctions : celui-ci envoie les songes, celui-là dirige le vol des oiseaux ou les coups de la foudre, un autre place dans le foie des victimes

1. *De deo Socr.*, 14 : *unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est.* — 2. *De mundo*, 24 : *sospitator et genitor.* — 3. *De mundo*, 25.

ces indices qui font prévoir l'avenir. » Ils inspirent les devins, ils préparent les présages, ils font réussir les prodiges des magiciens [1]. Aussi Apulée, qui le sait, déclare-t-il qu'il ajoute foi à tous ces miracles. Il ne doute pas de la science infaillible des augures, il accepte les prédictions de la sybille, il fait profession de croire à toutes les fables qu'on raconte des temps passés, à la flamme qui brillait autour des cheveux de Servius sans les consumer, à l'aigle qui planait sur la tête de Tarquin l'Ancien lorsqu'il est entré à Rome, à l'augure Attus Navius qui partagea un jour une pierre avec un rasoir, etc. Tous ces prodiges lui semblent aisés à croire et faciles à expliquer quand on se persuade qu'ils sont l'œuvre des démons.

Cette façon de personnifier la providence dans une foule innombrable d'êtres divins qui entourent l'homme à tout moment, toujours prêts à venir à son aide, à lui dévoiler l'avenir, à s'enquérir de ses besoins et de ses désirs pour les porter à Dieu, était singulièrement propre à exciter la dévotion. Combien les prières devenaient plus ardentes quand on se savait écouté de plus près! Quelle émotion causait à l'âme pieuse la pensée qu'elle communiquait sans cesse avec Dieu par des intermédiaires vivants! Ajoutons que les platoniciens, pour rendre leur doctrine plus populaire à Rome, cherchèrent à l'approprier aux anciennes croyances du pays; et il ne leur fut pas difficile d'y parvenir. Apulée se demande quelque part s'il n'est pas permis de donner aux démons

1. Voyez tout le chapitre 6 du *De deo Socratis*.

le nom latin de *génies*[1] : il y avait en effet beaucoup de rapport entre tous ces petits dieux de la mythologie populaire de Rome, lares, génies, mânes, que Varron plaçait dans les airs, entre la sphère de la lune et la région des orages[2], et les êtres divins imaginés par Platon pour combler la distance entre le ciel et la terre. La nouvelle doctrine se trouva donc profiter du respect qu'inspirait la religion ancienne ; de son côté, l'ancienne religion n'a pas dû se mal trouver d'être ainsi rajeunie par la philosophie. Ce qui est sûr, c'est que la dévotion aux génies ou démons avait pris une grande importance à la fin de l'empire, et que ce fut une de celles que le Christianisme eut le plus de peine à déraciner. Il fallut faire une loi tout exprès pour la défendre. « Que personne, dit l'empereur Théodose, ne s'avise d'allumer des lampes en l'honneur des lares, d'offrir du vin aux génies, de l'encens aux pénates, ou de suspendre des couronnes à leurs autels[3]. » Ce qui achève de prouver la popularité dont jouissait alors chez les païens la croyance aux démons, c'est qu'elle s'est imposée, même aux ennemis du paganisme. Les Pères de l'Église n'ont pas hésité à l'accepter ; ils n'y ont fait qu'une modification, très-grave à la vérité : tandis que les disciples de Platon regardent les démons comme des êtres en général secourables et bons, ce sont toujours pour les Pères des esprits méchants auxquels Dieu permet de tromper les hommes. Mais cette réserve faite, ils ne songent pas à mettre en doute leur existence ou à con-

1. *De deo Socr.*, 15. Cicéron fait déjà le même rapprochement, *Timœus*, II. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 6. — 3. Code Theod., XVI, 10, 12.

tester leur pouvoir. Ils expliquent par eux toute la religion païenne, ainsi que le faisaient dejà les platoniciens. Il n'y a sur ce point aucune différence entre Tertullien et Apulée; ils s'expriment tout à fait dans les mêmes termes. Tous les deux croient fermement à toutes les prédictions des devins et acceptent tous les miracles. Tertullien ne doute pas que la vestale Claudia n'ait porté de l'eau dans un crible [1], comme Apulée était convaincu que le rasoir de l'augure Navius avait coupé une pierre en deux : ce sont les démons qui ont accompli ces tours de force. « Ils se cachent, disait saint Cyprien, dans les statues et les images des dieux, ils inspirent les devins, ils animent les fibres des victimes, ils dirigent le vol des oiseaux, ils préparent les sorts, ils font parler les oracles, ils envoient les songes qui troublent nos nuits [2]. » C'est tout à fait de la même façon que se les figurait Apulée [3].

Avec Apulée, la philosophie romaine est arrivée au dernier terme de l'évolution que nous avons voulu étudier. Partie d'une hostilité déclarée contre la religion, nous l'avons vue s'en rapprocher peu à peu jusqu'à se confondre tout à fait avec elle. Au IIe siècle, leur rôle est presque semblable. La philosophie devait produire à ce moment dans les classes élevées à peu près les mêmes effets que les cultes orientaux chez le peuple : elle trou-

1. Tertull., *Apol.*, 22. — 2. S. Cyprien, *De idol. vanitate,* 7. — 3. Voyez *De deo Socratis,* 6. Cette opinion, exprimée par S. Cyprien et les autres Pères de l'Église, que les démons habitent dans les statues des dieux, se retrouve dans un ouvrage attribué à Apulée et certainement antérieur à S. Augustin (*Hermes,* 37.),

vait des raisons pour autoriser toutes les superstitions populaires; par la façon dont elle se représentait la divinité, elle excitait le besoin de croire et de prier, elle enflammait la dévotion. Ainsi de tous les côtés les âmes recevaient les mêmes impulsions, et l'on dirait vraiment que les philosophes et les prêtres, si longtemps ennemis, s'étaient alors entendus pour préparer cette société sur laquelle ils avaient pris tant d'empire à bien accueillir un grand mouvement religieux.

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS

CHAPITRE PREMIER.

LES CLASSES ÉLEVÉES.

I.

Jugements contradictoires que les écrivains de cette époqu portent sur leurs contemporains. — Difficulté qu'on éprouve à apprécier son temps. — Opinion de Juvénal. — Ce qui doit la rendre suspecte. — Opinion de Pline le Jeune. — Pourquoi il convient de la préférer.

Nous venons d'étudier le grand travail poursuivi pendant près de deux siècles par la philosophie et les cultes étrangers; si nous voulons apprécier quelles en furent les conséquences, il nous faut essayer de connaître l'état religieux et moral de la société des Antonins. C'est une étude qui, de toute manière, sollicite notre attention; n'oublions pas que cette société est celle où s'est implanté le Christianisme, et qu'il n'y a rien de plus important que de savoir sur quel fond il a germé et dans quel milieu il a grandi.

Nous commencerons naturellement par les classes élevées : elles sont partout ce qui frappe d'abord les

regards. Comme on a les yeux sur elles de tous les côtés, et que, même dans les rangs inférieurs, on cherche à imiter les exemples qu'elles donnent, elles finissent presque toujours par régler les mœurs publiques; en sorte qu'on n'a pas tout à fait tort quand on juge d'après elles l'état moral d'un pays. Elles ont de plus cet avantage que, même de loin, il nous est plus facile de les connaître. Elles laissent de leur façon de vivre et de penser des témoignages qui leur survivent et qu'il est aisé de consulter. Les lettres s'adressant surtout aux lettrés, et les lettrés n'étant guère nombreux que parmi les oisifs et les riches, il s'ensuit que la littérature est d'ordinaire le tableau des classes élevées, qu'elle en décrit les mœurs, qu'elle en reproduit les opinions, et qu'il est naturel qu'on veuille les juger d'après elle. Mais ici un grave embarras se présente : les écrivains contemporains ne s'accordent pas toujours sur la façon d'apprécier leur temps; ils nous en tracent souvent des images très-différentes : où l'un ne trouve qu'à blâmer, l'autre admire sans réserve, et il n'est pas facile de se prononcer entre ces affirmations contraires. C'est précisément ce qui nous arrive pour l'époque que nous allons étudier. La plupart des écrivains qui vivaient alors traitent leur temps avec bienveillance. Ce n'est pas seulement dans les harangues officielles, sur les monuments ou les médailles, qu'il est question du bonheur public (*felicitas temporum*); les historiens, les littérateurs de toute sorte ne parlent pas autrement : c'est le siècle des Antonins, et, quand ils songent aux empereurs qui ont précédé, ils se félicitent de vivre sous un Trajan ou sous un Marc-Aurèle. Ils ne

sont guère contredits que par l'un d'entre eux; mais celui-là, pour leur malheur, se trouve avoir une voix plus retentissante que tous les autres; il est si violent, si emporté, il s'exprime avec tant de passion, qu'il finit par communiquer ses sentiments à ceux qui l'écoutent. L'embarras est grand quand on veut savoir à quoi s'en tenir : comment se décider entre tous ces écrivains qui parlent de leur époque comme d'un siècle fortuné[1], et Juvénal qui déclare « qu'on est arrivé à l'apogée du vice et que la postérité n'y pourra rien ajouter[2] ? »

Commençons d'abord par reconnaître que cette contradiction n'est pas tout à fait aussi surprenante qu'elle le paraît. Pour comprendre que Juvénal ait eu de son siècle une autre opinion que ses contemporains, nous n'avons qu'à songer à la difficulté que nous éprouvons nous-mêmes à nous mettre d'accord sur le nôtre. Chacun juge son temps à sa manière, d'après son âge, ses relations ou son humeur. Nous sommes naturellement portés à l'estimer quand il nous estime, et nous lui devenons sévères sans le vouloir s'il ne fait pas de nous le cas que nous croyons mériter. Écartons, si l'on veut, toutes ces chances d'erreur; supposons un homme comme il n'y en a pas, sans parti-pris et sans passion, résolu à chercher la vérité et à la dire; comment fera-t-il pour la trouver? Il affirme que son siècle est vertueux ou

1. *Beatissimi sæculi ortu*. Tacite, *Agric.*, 3. — 2. Juvénal, I, 147. Cette satire, comme presque toutes les autres, a été écrite sous Trajan; c'est bien contre l'époque des Antonins que Juvénal fait entendre ces accusations passionnées, et non pas, comme on l'a dit, contre Domitien et son temps. Voyez Borghesi, *OEuvres*, v, p. 509.

corrompu : qu'en peut-il savoir? A quelle profondeur ont pénétré ses recherches? Sur quel espace se sont-elles étendues? Et d'abord qu'appelle-t-il son siècle? Par ce mot, on entend d'ordinaire la réunion de quelques personnes qui sont en possession d'attirer les yeux de la foule, qui posent devant elle et qui l'amusent par les spectacles qu'elles lui donnent. Ce que Mme de Sévigné appelait « toute la France », c'était tout au plus un millier de grands seigneurs. Au delà de ce monde restreint, rien n'existait plus pour elle, et c'est sur lui seul qu'elle jugeait son temps. « Toute la France » était galante pendant le règne de La Vallière et de Montespan, « toute la France » devint dévote quand le vieux roi se fut réduit aux sévères amours de Mme de Maintenon. Nous apprécions nos contemporains comme Mme de Sévigné traitait les siens, et nos jugements ne sont pas mieux motivés. Quand on veut connaître les mœurs du temps, on se contente d'observer ces quelques personnes qui font la mode et l'opinion ; c'est uniquement d'eux que s'occupent le roman et le théâtre, et les bonnes gens qui vont écouter aujourd'hui avec tant de plaisir les comédies en renom ne se doutent guère que la postérité les jugera d'après les pièces qu'ils applaudissent, qu'on établira doctement dans quelques siècles qu'il n'y avait chez nous ni financier honnête, ni femme vertueuse, ni ménages unis, parce qu'il a plu à nos auteurs dramatiques de ne représenter jamais que des escroqueries et des adultères. C'est justice, après tout; nos appréciations du passé ne sont pas plus légitimes, et l'on nous jugera tout à fait comme nous jugeons les autres.

A la vérité, Juvénal est un moraliste; et, si l'on est assez disposé à penser que le roman et le théâtre nous présentent trop souvent des images de fantaisie, les moralistes inspirent plus de confiance. Ce sont d'ordinaire des gens graves et consciencieux; on suppose qu'ils doivent être exacts, qu'ils cherchent la vérité et qu'ils la disent; aussi se fie-t-on volontiers à leur témoignage. Je ne les crois pas pourtant infaillibles. Leur bonne volonté ne les met pas à l'abri des erreurs, et malheureusement les plus honnêtes sont quelquefois ceux qui peuvent le plus nous tromper. Quand on veut faire la morale à son temps, il convient d'être rigoureux, et, pour être sûr que les coups portent, il n'est pas mauvais de frapper fort. Ne risquons-nous pas d'être injustes, si nous prenons tous ces reproches à la lettre? Ce n'est pas toujours dans les siècles les plus mauvais que les moralistes sont le plus nombreux et paraissent le plus mécontents; une société s'accuse souvent avec plus de sévérité quand elle est plus scrupuleuse et que le sentiment moral est plus exigeant chez elle. C'est quelque chose que de se gronder, même quand on ne se corrige pas, et le dernier degré de la corruption est de n'en avoir pas conscience. Il peut donc se faire que des époques qui se maltraitent beaucoup elles-mêmes, et dont nous avons une mauvaise opinion, parce que nous nous fions à leurs aveux, soient en réalité beaucoup plus honnêtes que celles qui ne voient pas leurs fautes ou qui n'en disent rien. De plus, les moralistes ont l'habitude d'apprécier leur temps plutôt d'après le mal que d'après le bien qui s'y trouve. Le bien passe ordinairement inaperçu :

on ne songe pas à s'étonner d'un honnête homme ou d'un bon ménage qu'on rencontre, il n'y a rien là qui éveille la curiosité. Au contraire, un procès immoral, un crime éclatant, attirent les regards précisément parce qu'ils sont plus rares. Un seul scandale dont on parle longtemps n'a pas de peine à détruire l'effet de cent familles honnêtes et prosaïques dont on n'a jamais rien dit. C'est ainsi que, même quand le mal est l'exception, il paraît la règle. Cette illusion, dont la plupart des moralistes sont victimes, a souvent trompé Juvénal. La manière dont il procède dans les tableaux qu'il trace de son époque est toujours la même : il n'invente pas les types qu'il met sous nos yeux; ses caractères sont des portraits; il part d'une anecdote réelle, d'un fait précis et particulier, et les généralise. Eppia vient de quitter son mari, un sénateur, un consulaire; elle abandonne son pays et ses enfants pour suivre jusqu'en Égypte un gladiateur qu'elle aime : n'est-ce pas la preuve que toutes les femmes de Rome ont la passion des gens de théâtre? « L'épouse que tu prends, c'est le joueur de lyre Échion, c'est Glaphyrus ou Ambrosius, le joueur de flûte, qui la rendra mère[1]. » Une femme du meilleur monde, Pontia, égarée par un amour insensé, tue ses deux fils pour enrichir son amant. L'affaire fait grand bruit, comme on pense, et pendant plusieurs semaines on ne parle pas d'autre chose à Rome. Juvénal en conclut que tous les enfants sont en danger d'être tués par leur mère. « Veillez sur vos jours, leur dit-il; faites

1. Juvénal, VI, 76.

attention à ce que vous mangez : un poison peut se cacher dans ce mets exquis que vous présentent des mains maternelles. Faites goûter tous les morceaux qu'on vous apporte, et que votre vieux serviteur fasse l'essai de vos coupes[1]. » N'est-ce pas ainsi que raisonnent encore aujourd'hui d'honnêtes gens qui vivent loin du monde et n'ont de rapport avec lui que par ces scandales éclatants qui transpirent de temps à autre et occupent les curieux ? Ils ne connaissent que les fautes ou les crimes, c'est-à-dire que l'extraordinaire et l'exception, et ils se figurent de bonne foi que tout ressemble à ce qu'ils connaissent.

Heureusement les exagérations de Juvénal se trahissent par leur excès même. En supposant qu'il ait toujours été sincère, et je ne vois pas de raison d'en douter, il avait des défauts qui ne lui permettaient guère de juger équitablement ses contemporains. La nature l'avait créé fougueux, emporté, incapable de mesure et de modération. Il est probable que les misères d'une vie obscure et déclassée, les mécomptes de l'ambition trompée, de cruelles blessures d'amour-propre, le sentiment profond de sa valeur et le spectacle amer de l'indifférence publique, concoururent à aigrir encore cette âme violente. Quand, vers le milieu de sa vie, il se fit satirique, la colère, les rancunes, les jalousies remplissaient son cœur; tous ces sentiments, qu'il ne pouvait pas contenir, débordèrent ensemble. « Puis-je vous peindre, nous dit-il, quelle fureur brûle mon foie desséché[2] ? »

1. Juv., VI, 629. — 2. Juv., I, 45 : *Quid referam quanta siccum jecur ardeat ira?*

Aussi tout lui sert-il de prétexte à s'emporter. A propos de tout « il mêle le ciel et la terre[1]; » il lui est impossible de se maîtriser. Il ne se donne pas le loisir de rentrer chez lui, il faut qu'il écrive où il se trouve, sur la borne même du carrefour, et, sans plus attendre, il remplit ses larges tablettes[2]. Sa fureur, qui va du premier coup à l'extrême, ne connaît pas de degrés. Il n'a pas, comme le veut Horace, un fouet pour les vices, et seulement des verges pour les défauts[3]; il se sert toujours du fouet et frappe en aveugle de tous les côtés. Il attaque du même ton un gourmand qui a payé un surmulet 200,000 sesterces, un vaniteux qui a la fantaisie de plaider en robe de soie, et des voleurs ou des assassins de profession. Il est tout aussi agacé quand il rencontre la litière neuve de l'obèse avocat Mathon, toute pleine de son importance, que lorsqu'il trouve sur son chemin quelqu'une de ces honnêtes femmes qui n'hésitent pas à se débarrasser d'un mari qui les gêne en mêlant quelque drogue vénéneuse à son vin de Calès[4]. Aussi lui est-il arrivé, comme à tous ceux qui écrivent plus par tempérament que par raison et qui se laissent trop emporter à leurs premiers mouvements, de se contredire quelquefois[5]; il n'est pas impossible de tirer de ses satires mêmes la preuve que son temps n'est pas

1. Juv., II, 25. — 2. Juv., I, 63. — 3. Hor., *Sat.*, I, 3, 119. — 4. Tous ces tableaux sont tirés de la première satire. — 5. Un des reproches les plus graves qu'il adresse aux femmes dans sa VIe satire, c'est d'envahir les occupations des hommes; il leur en veut beaucoup « d'être fortes sur la procédure, de rédiger des mémoires et d'en remontrer au besoin au jurisconsulte Celsus (VI, 242). » Ailleurs il parle d'une façon toute contraire; il a introduit dans une autre satire (II, 51) une femme qui défend résolûment son sexe

aussi mauvais qu'il le prétend, et nous verrons qu'après l'avoir cruellement attaqué, il fournit des armes à ceux qui veulent le défendre.

Une autre façon de convaincre Juvénal d'exagération, c'est, nous l'avons déjà vu, de l'opposer à ses contemporains. Les démentis qu'il reçoit des autres sont plus graves encore que ceux qu'il se donne à lui-même. On peut affirmer qu'aucun d'eux n'a jugé la société de cette époque aussi sévèrement que lui. Tacite ne passe pas pour un moraliste complaisant; on l'a même souvent accusé de mettre trop d'amertume dans sa manière d'apprécier les événements et les hommes. Il a pourtant donné quelques éloges à son temps : « Tout ne fut pas mieux autrefois, dit-il; notre siècle a produit aussi des vertus et des talents dignes d'être un jour proposés pour modèles[1]. » Ce n'est pas l'avis de Juvénal. A l'entendre, il n'y a plus d'honnêtes gens dans le monde où il vit, ou du moins il en reste si peu que ce n'est pas la peine d'en parler. « Leur nombre ne dépasse pas celui des portes de Thèbes, ou même des bouches du Nil[2]. » Tacite en connaît et en nomme bien davantage : même en parlant de l'époque de Domitien, qu'il n'a pas flattée, il fait la part des bons exemples et des nobles caractères[3]. Mais ce sont surtout les lettres de Pline qui contredisent à chaque instant les satires de Juvénal; on a vraiment

contre les hommes : « Est-ce que nous avons la rage des procès? leur dit-elle. Est-ce que nous sommes ferrées sur la chicane? Est-ce que venons faire vacarme dans vos tribunaux? » Où donc est la vérité?

1. Tacite, *Ann.*, III, 55. — 2. Juvénal, XIII, 26. — 3. Tac., *Hist.*, I, 3 : *Non tamen adeo virtutum sterile sæculum ut non et bona exempla prodiderit, etc.*

peine à croire que les deux écrivains aient vécu à la même époque, tant le tableau qu'ils tracent de leur siècle est différent. Je sais bien qu'on peut reprocher à Pline quelques excès de bienveillance; on trouvait déjà de son temps qu'il louait trop ses amis : « J'accepte le reproche, répondait-il d'une façon charmante, et je m'en fais honneur. En supposant qu'ils ne soient pas tout à fait tels que je le dis, je suis heureux de me les figurer comme je les représente. Je laisse à d'autres une clairvoyance importune : il ne manque pas de gens qui attaquent leurs amis, pour montrer qu'ils ne sont pas dupes. Quant à moi, on ne me persuadera jamais que j'aime trop ceux que j'aime[1]. » Nous voilà bien avertis et il a pris soin lui-même de nous prévenir. Il voyait trop en bien; il était peut-être un peu de ces gens dont Quintilien, son maître, s'est moqué, « et qui appelaient savoir-vivre (*humanitas*) la sotte manie d'échanger entre eux à tout propos des compliments mutuels[2]. » Il faut donc, pour savoir la vérité, retrancher quelque chose de cette bienveillance générale, atténuer ces éloges trop facilement accordés aux harangues qui se débitaient dans le sénat, aux petits vers qui se récitaient dans les salles de lecture; mais, après avoir fait ces réserves, je n'hésite pas à dire que le siècle de Trajan se retrouve beaucoup plus dans les lettres de Pline que chez Juvénal. Juvénal est un satirique, c'est-à-dire un mécontent de profession, un de ces gens qui, s'étant fait pour ainsi dire une spécialité de

1. Pline, *Epist.*, VII, 28. — 2. Quint., II, 2, 10.

gronder les fautes de leurs contemporains, sont amenés à trouver des fautes partout. Il ne leur est pas difficile d'en découvrir avec un peu de complaisance. Toutes les actions humaines étant mêlées de bien et de mal, ils ne montrent jamais que le mal ; ils nous mettent toujours sous les yeux les motifs douteux des bonnes actions et les petitesses des grands hommes. Pline, au contraire, n'a pas tenu à être un moraliste et ne l'a été que par occasion ; en publiant les lettres qu'il avait écrites à ses amis, il cédait à des motifs de vanité, il ne songeait pas à nous dépeindre le monde au milieu duquel il a vécu. Sa bonté naturelle peut l'entraîner quelquefois à voir les choses du bon côté, mais il n'avait pas au moins de système préconçu. On peut être sûr, après tout, que les faits allégués par Pline sont vrais, que les hommes qu'il loue, quoiqu'il les ait loués peut-être avec excès, méritaient de l'être. Il ne se serait pas exposé à de fâcheux démentis, lui qui comptait publier ses lettres de son vivant ; il voulait, au contraire, se mettre d'accord avec l'opinion publique, et il a le plus souvent jugé comme elle pour obtenir son approbation à laquelle il tenait tant. Remarquons de plus que l'impression que laissent les lettres de Pline est en général conforme à celle qu'on prend en lisant la correspondance de Fronton ; tous les deux nous donnent de leur temps la même opinion sans avoir prétendu le juger ; or ce temps n'est séparé que par quelques années, c'est la même société que les deux écrivains nous dépeignent, à son début et à sa fin ; l'un vivait à l'aurore du siècle des Antonins, l'autre en a vu les dernières années. La ressemblance des tableaux qu'ils

nous ont laissés achève de prouver que, pour le fond, les deux peintures sont exactes. Je crois donc qu'on peut se mettre sans scrupule à la suite de Pline pour visiter cette société qu'il a si bien connue et si spirituellement décrite.

II.

Défauts que la lecture de Pline fait découvrir dans la haute société de ce temps. — Apathie politique. — Pédantisme littéraire. — Croyance à l'astrologie et à la magie. — Qualités qu'il est difficile de lui refuser. — Cette société est devenue plus religieuse et plus simple. — Grand nombre d'honnêtes gens qu'on y trouve.

Il me semble qu'on prend dans les lettres de Pline une idée très-nette de son temps. Il ne serait pas vrai de dire qu'il en dissimule les défauts; ils y sont visibles presque autant que les qualités. On y voit, par exemple, à quel point cette société avait perdu le goût des affaires publiques. Courbée depuis un siècle sous des maîtres détestables, elle ne put pas se relever quand les temps devinrent moins rigoureux. Elle avait pris l'invincible habitude d'obéir et de se laisser conduire; elle n'était plus capable de se gouverner. Quelques années après la mort violente de Domitien, Tacite se plaignait de la torpeur des esprits, qui ne se réveillaient pas aussi vite qu'il l'aurait voulu; il disait avec tristesse « que, par la faiblesse de notre nature, les remèdes agissent moins vite que les maux et que, comme les corps sont lents à croître et prompts à se détruire, de même il est plus facile d'étouffer l'activité des esprits que de la ranimer. » On voit pourtant à ses paroles qu'il voulait espérer encore. « Déjà, disait-il, le cœur commence à nous

revenir [1]. » Il se trompait : le cœur ne devait jamais revenir à cette génération épuisée, les lettres de Pline le prouvent. Son optimisme ordinaire ne lui ferme pas les yeux sur cette apathie politique de ses contemporains. Il remarque que toutes les traditions ont été interrompues par une longue servitude, que le souvenir des anciennes coutumes, qui pouvait dans de certaines limites arrêter l'arbitraire du pouvoir, s'est perdu. Autrefois, les jeunes gens apprenaient en regardant faire; dans les camps, au forum, ils s'instruisaient des usages en les voyant pratiquer. Mais la jeunesse qui a grandi sous Domitien n'a pas connu cette salutaire éducation de l'exemple. Elle n'a eu sous les yeux « qu'un sénat tremblant et muet, que l'on ne réunissait que pour se moquer de lui ou le rendre complice de quelque crime ; en sorte que toutes les âmes ont été affaiblies et brisées pour longtemps [2]. » C'est ce qu'on aperçut bien quand l'empire passa en des mains plus honnêtes. Le sénat, habitué à servir, ne savait plus faire un bon usage de ce qu'on voulait bien lui laisser de pouvoir. Les élections étaient devenues de véritables scandales; on faisait des brigues honteuses quand le scrutin était public, on se permettait des plaisanteries indécentes quand il était secret [3]. Tout le monde rivalisait de basses flatteries envers le maître. Quand il parlait, ses paroles étaient interrompues par des applaudissements frénétiques; lorsqu'il avait fini, les sénateurs s'élançaient de leurs siéges, comme incapables de contenir leur enthousiasme, se

1. Tacite, *Agric.*, 3. — 2. Pline, *Epist.*, VIII, 14, 8. — 3. *Epist.*, III, 20.

précipitaient à ses genoux, criaient tous ensemble : « Que nous sommes heureux! » ou bien : « Puissent les dieux t'aimer comme tu nous aimes[1] ! » On n'a pas de peine à croire que ces scènes déplaisaient à Trajan et qu'il était sincère quand il essayait de les empêcher. Ce vaillant soldat, cet esprit sensé aurait voulu rendre quelque énergie à ce peuple qu'il gouvernait, et il savait bien que la servilité n'est pas l'école du courage. Il exhortait les sénateurs, dit Pline, à reprendre la liberté[2]; mais ils ne répondaient guère à cet appel. Les magistrats qu'il faisait ou laissait faire ne se prenaient pas au sérieux. Il fallait avoir la naïveté de Pline pour se croire quelque chose quand on était tribun du peuple[3]; les autres jugeaient à leur prix ces magistratures qu'on leur donnait; ils les recherchaient avec ardeur comme des distinctions flatteuses, mais ils les exerçaient avec négligence, parce qu'elles ne conféraient aucun pouvoir réel. Il ne valait vraiment pas la peine de s'arracher pour si peu « à la douceur de ces loisirs[4] » dont on était charmé; et tout retombait plus que jamais sur l'empereur[5]. C'est ainsi que vivait, sous le gouvernement paternel des Antonins, une société élégante et amollie, si bien habituée à se laisser conduire qu'elle avait perdu le goût de se diriger elle-même, heureuse d'obéir à de bons princes, mais résignée d'avance à en supporter de mauvais, et par sa patience à tout souffrir les encourageant à tout oser. Quand Commode remplaça Marc-Aurèle ils n'en furent pas plus surpris « que de voir la sécheresse ou

1. *Paneg.*, 72 et 73. — 2. *Paneg.*, 66. — 3. *Epist.*, I, 23. — 4. *Inertiæ dulcedo.* Tacite, *Agric.*, 3. — 5. Pline, *Epist.*, IV, 25.

l'inondation désoler la terre après des années heureuses [1], » et ils se résignèrent à attendre le retour du beau temps.

L'absence d'occupations sérieuses livrait la vie aux futilités. Dans ce monde de désœuvrés les devoirs de société et de politesse avaient pris une importance ridicule. Pline s'en apercevait bien, malgré sa complaisance pour son siècle. « C'est une chose étonnante, écrivait-il à l'un de ses amis, que de voir comme le temps se passe à Rome. Prenez chaque journée à part, il n'en est pas une qui ne soit ou ne paraisse remplie; revoyez-les toutes ensemble, vous serez surpris de les trouver si vides. Si vous demandez à quelqu'un : qu'avez-vous fait aujourd'hui? il vous répondra : j'ai été chez un de mes amis qui donnait la robe virile à son fils ; j'ai assisté à des fiançailles ou à des noces; on m'a prié de signer un testament, d'être témoin dans une affaire ou de venir donner mon avis dans quelque délibération. Chacune de ces choses, le jour qu'on l'a faite, a paru nécessaire. Quand on songe qu'elles recommencent sans cesse, on les trouve fort inutiles [2]. » Ce qui valait mieux que de dépenser son temps à ces occupations frivoles, c'était d'étudier et d'écrire. Les lettres sont, au milieu des affaires, la distraction charmante des heures de loisir ; elles devinrent pour une société inoccupée la principale affaire de la vie. Pline les aimait avec passion ; elles le consolaient de tous ses mécomptes; elles lui faisaient prendre en patience les maladies de sa femme et de ses

1. Tacite, *Hist.*, IV, 74. C'est le conseil que Cérialis donne aux Trévires. — 2. *Epist.*, I, 9. Voyez aussi Sénèque, *De tranq. animi*, 12.

serviteurs. « Rien ne m'arrive d'heureux, disait-il, qui ne me soit plus heureux avec elles ; je n'éprouve rien de triste qui, grâce à elles, ne me semble moins douloureux [1]. » Il voulait faire partager à ses amis l'ardeur qu'il éprouvait pour elles. « Laissez là, écrivait-il à l'un d'eux qu'il soupçonnait de se livrer trop complaisamment à ses affaires domestiques, laissez ces soins bas et grossiers, et livrez-vous tout entier aux lettres. Qu'elles soient votre occupation et votre loisir, votre travail et votre repos; consacrez-leur vos veilles, et même votre sommeil [2]. » Ces exhortations n'étaient vraiment pas nécessaires : jamais les lettres n'ont été plus cultivées à Rome. Presque tous ceux dont il est parlé dans la correspondance de Pline s'en occupent. On y voit des hommes d'état, de vieux généraux, qui non-seulement se piquent d'aimer la poésie, mais qui la pratiquent. Arrius Antoninus, le grand-père d'Antonin le pieux, écrivait des épigrammes grecques; Spurinna, après avoir été trois fois consul, composait des odes dans sa retraite, et Verginius Rufus, qui avait refusé d'être empereur, faisait de petits vers. Les auteurs étaient devenus si nombreux, et ils appelaient si fréquemment le public à écouter leurs ouvrages, qu'ils avaient lassé la complaisance des auditeurs et que les salles de lecture restaient souvent vides. Pline seul n'était jamais fatigué. Il trouvait toujours le temps d'aller entendre les œuvres nouvelles, il était toujours heureux qu'on lui offrît une occasion d'applaudir. « Nous

1. *Epist.*, VIII, 19. — 2. *Epist.*, I, 3.

avons eu, cette saison, disait-il gaiement, une bonne récolte de poëtes. Pendant tout le mois d'avril il ne s'est pas passé un jour sans qu'il n'y eût quelque lecture. Je suis heureux de voir que les études sont en faveur et que les écrivains cherchent à montrer leur talent [1]. » On dit d'ordinaire que les époques qui se désintéressent de la politique sont favorables à la littérature; l'exemple de la société romaine du second siècle semble prouver le contraire. En perdant le goût des affaires, l'esprit public s'était abaissé; il n'avait plus le sentiment des beautés sérieuses; son admiration s'égarait souvent sur des jeux d'esprit futiles; il applaudissait des poëtes qui, pour mieux paraître imiter les anciens, avaient soin de glisser dans leurs ouvrages des formes vieillies et des vers décharnés [2]. On oubliait le fond pour la forme; la rhétorique, qui ne devait être qu'une préparation à l'éloquence, remplaçait l'éloquence même. Au lieu de ne déclamer que dans sa jeunesse, pour apprendre à parler au forum ou au sénat, on ne sortait plus de l'école et l'on déclamait toute sa vie. Les hommes les plus graves encourageaient par leur présence ces exhibitions de parole [3], et Pline déclarait de la meilleure foi du monde qu'il n'y a rien de plus heureux que de faire encore dans sa vieillesse ce qu'on a fait dans ses premières années [4]. C'est le commencement de cette génération prétentieuse et pédante dont Fronton fut l'idole. On la voit naître dans les lettres de Pline;

1. *Epist.*, I, 13. — 2. *Epist.*, I, 16, 5. — 3. *Epist.*, VI, 6. — 4. *Epist.*, II, 3, 6.

elle arrive à sa maturité dans celles de Marc-Aurèle et de son maître.

La correspondance de Pline nous montre encore combien on est alors religieux et à quels excès de crédulité la dévotion est capable de se laisser entraîner. Malgré le goût que cette société professe pour la philosophie, elle ne résiste pas au courant de plus en plus fort des opinions populaires. Il faut qu'il soit bien difficile de leur échapper pour qu'elles aient pris un tel empire sur un monde si spirituel et si éclairé. On ne revient pas de sa surprise quand on voit que c'est précisément à partir de l'époque où Cicéron a écrit son traité de la *Divination* que la croyance au merveilleux semble être devenue plus vive; rien en vérité ne montre mieux l'impuissance des grands hommes quand ils prétendent s'opposer à leur siècle et en changer la direction. Horace aussi voulait que le sage se moquât des songes, des miracles, des devins et des magiciens[1]; mais il ne fut guère écouté: après lui, les miracles et les songes obtiennent plus de crédit que jamais, et les sages y ajoutent foi comme les autres. Il était mort à peine depuis quelques années quand un homme qui avait par moment du génie, Manilius, écrivit ce poëme étrange sur l'astrologie, si plein d'enthousiasme et de sincérité, et qui rappelle quelquefois l'ardente conviction de Lucrèce. Sous Tibère, les devins de tous les pays affluent à Rome; on les poursuit, on les emprisonne, on les exile, on les bat de verges hors de l'enceinte, on les précipite du haut de la roche Tar-

1. Horace, *Epist.* II, 2, 208.

péienne [1], mais on n'arrive pas à les détruire. « C'est une race d'hommes, dit Tacite, qui trahit toutes les puissances, qui trompe toutes les ambitions, et qui, toujours chassée de Rome, parvient à s'y maintenir toujours [2]. » La persécution ne fit que les rendre plus importants. On rechercha de préférence ceux qui avaient été mis en prison. « Si l'un d'eux avait manqué périr, s'il avait porté de lourdes chaînes, s'il revenait à moitié mort du rocher de Sériphe, » il était sûr de faire plus de dupes et personne ne mettait en doute ses oracles [3]. C'était un crime capital de les consulter, mais on supportait avec tant d'impatience la domination du maître, on était si las du présent, si avide et si curieux de l'avenir, que, pour l'apercevoir un moment, même en rêve, on risquait sa vie. Les devins deviennent alors si nécessaires à tout le monde que le prince même, qui les déteste et les proscrit, a le sien qui ne le quitte pas, devant lequel il tremble et qu'il fait trembler à son tour [4]. Mais ce qui obtient plus de vogue encore que la divination, c'est la magie. Le talent du devin se borne à reconnaître à certains signes la volonté divine et les arrêts du destin ; il prévoit l'avenir et l'annonce, mais il ne change pas ce qui doit être. Le magicien possède des secrets qui obligent la nature et les dieux à lui obéir. Il arrête le cours des fleuves, il force la lune à se voiler, le soleil à suspendre ou à précipiter sa marche ; surtout il ressuscite les morts et les consulte. Interroger un mort est le plus ardent de tous les désirs qui travaillent cette généra-

1. Tacite, *Ann.*, II, 2. — 2. *Hist.*, I, 22. — 3. Juv., VI, 562. — 4. Tac., *Ann.*, VI, 21.

tion inquiète. Sous Tibère, on fit un crime à Scribonius Libo de l'avoir tenté [1]. Néron aussi l'essaya, et Pline fait remarquer qu'il était plus en mesure que personne d'y réussir : le roi d'Arménie, Tiridate, lui avait amené les magiciens les plus habiles de l'Orient, et il était aisé à un prince qui avait le monde à ses pieds de se procurer tout ce qui était nécessaire pour ces sacrifices [2]. Vers le même temps, Lucain, qui aimait à flatter le goût du public, décrivit, dans son poëme, une de ces évocations funèbres. On y trouve une magicienne qui se jette sur les mourants et les achève en feignant de leur donner le dernier baiser, qui murmure à leur oreille, pendant qu'ils expirent, les ordres qu'elle veut envoyer aux enfers, qui déterre les cadavres et fait sortir leurs yeux de leurs orbites glacés, qui avec les dents coupe la corde des pendus, qui arrache des lambeaux de chair aux crucifiés, et qui force les morts à lui répondre [3]. Ce sont déjà les mêmes fantaisies lugubres qui feront frissonner tout le moyen âge. L'imagination se complaisait à ces tableaux effrayants et merveilleux, les romans que nous avons conservés de cette époque en sont remplis. Pétrone raconte avec grand plaisir des histoires de loup-garou [4] ; au début des *Métamorphoses*, Apulée amène son héros, qui est jeune et crédule, dans le pays des enchantements, en Thessalie. On lui fait des récits de prodiges qu'il écoute avidement ; on lui parle d'une magicienne qui a changé son amant en castor, un cabaretier en grenouille et un avocat en bélier. Ému de ce

1. Tacite, *Ann.*, II, 28. — 2. Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1, 5. — 3. *Phars.*, VI, 438, et sq. — 4. Pétrone, *Sat.*, 62.

qu'il vient d'entendre, il jette sur tout ce qu'il voit des regards curieux et effrayés. Les arbres, les rochers lui paraissent avoir des formes étranges, il se demande si ce n'est pas du sang qui coule des fontaines, il lui semble que les statues vont marcher et les murailles prendre la parole, il écoute s'il ne descend pas des voix du ciel pour révéler l'avenir aux hommes [1]. Ces romans étaient faits pour la société la plus distinguée de ce temps; le succès qu'ils y ont obtenu nous montre de quels fantômes les imaginations étaient obsédés.

Ces dispositions sont alors celles de tout le monde; Tacite lui-même n'y a pas tout à fait échappé. On a remarqué que, dans ses croyances religieuses, il flotte sans cesse entre les doctrines élevées des philosophes et les préjugés de la foule. Au moment même où il semble approuver les Juifs de ne reconnaître qu'un Dieu et de ne point lui élever de statues, il reproche comme un crime à ceux qui adoptaient ces opinions d'abandonner la religion de leur pays [2]. Il se contredit à chaque instant, et rien n'est plus difficile que de savoir vraiment ce qu'il pense. Ici, il semble être un sceptique déterminé : il laisse entendre que les dieux ne s'occupent pas du monde et que le bien et le mal leur sont indifférents [3]; ailleurs, il paraît être un croyant résolu et n'est pas éloigné d'approuver ceux qui disent, au sujet des légendes sacrées, « qu'il est plus respectueux de croire que de chercher à savoir [4]. » Sur les devins et les magiciens, mêmes hésitations : tantôt l'astrologie est une superstition [5],

1. Apulée, *Métam.*, II, 1. — 2. *Hist.*, V, 5. — 3. *Ann.*, XVI, 33. — 4. *Germ.*, 34. — 5. *Hist.*, II, 78.

tantôt c'est un art[1]. Il hésite quelquefois à rapporter les prodiges qu'on raconte, il fait remarquer avec quelque malice que c'est quand on est le plus effrayé qu'on en observe le plus[2]. Dans le sac de Crémone, un seul temple, celui de Méphitis, est resté debout : est-ce un miracle? Tacite ne se prononce pas : « Il dut son salut, nous dit-il, soit à sa situation, soit à la puissance de la déesse[3] ; » entre les deux explications on est libre de choisir. Mais d'ordinaire il est plus complaisant pour la crédulité publique. Il veut bien reconnaître « qu'il ne faut pas trop chercher le merveilleux dans un ouvrage grave ; » mais il ajoute que « quand des traditions sont accréditées et acceptées de tout le monde, il n'ose pas les traiter de fables[4]. » Sous ce prétexte il ne nous fait plus grâce d'aucun prodige. Il nous raconte même très-sérieusement que Vespasien a guéri un paralytique et un aveugle dans le temple de Sérapis : comment en douter? « Des témoins oculaires l'affirment, quand ils n'ont plus d'intérêt à mentir[5]. » Si Tacite, un des plus fermes esprits de cette génération, témoigne tant de confiance dans ces histoires fabuleuses, il est aisé de comprendre à quels excès de crédulité se laissaient entraîner les autres. Pline écrit une longue lettre au savant Sura pour avoir son avis sur la croyance que méritent les apparitions. Quoiqu'il ait l'air d'hésiter, on voit bien qu'il est tout à fait convaincu, et il raconte avec le plus grand sérieux des

1. *Ann.*, IV, 58. — 2. *Hist.*, I, 86. — 3. *Hist.*, III, 33 : *loco seu numine defensum.* — 4. *Hist.*, II, 50 : *Ut conquirere fabulosa et fictis oblectare legentium animos procul gravitate cœpti operis crediderim, ita vulgatis traditisque demere fidem non ausim.* — 5. *Hist.*, IV, 81.

histoires de revenant qui lui semblent tout à fait certaines [1]. On a été très-choqué du soin que prend Suétone de mentionner dans ses biographies tous les prodiges plus ou moins étranges qui annoncent les grands événements; ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, une simple curiosité d'érudit qui le pousse à les recueillir et à les rapporter, il y croit pour son compte. Il était au moins aussi superstitieux dans sa vie que dans ses ouvrages. Il écrivit un jour à Pline, qui était son avocat, d'obtenir un délai dans une affaire qu'il poursuivait devant les centumvirs, parce qu'un songe l'avait épouvanté sur le succès de l'entreprise [2]. Cette société était fort préoccupée des songes, les personnes les plus distinguées, les plus instruites n'hésitaient pas à les regarder comme des avis envoyés directement par les dieux [3]. Les moins honnêtes gens, et qui dans leur vie se mettaient au-dessus de tous les scrupules, ne se mettaient pas en dehors des croyances communes. Le délateur Régulus faisait fréquemment des sacrifices; il avait des haruspices qu'il consultait sur l'issue des procès qu'il avait intentés [4], et il était aussi connu dans le monde par sa dévotion que redouté pour son audace [5].

Assurément, le pédantisme littéraire, l'indifférence politique et surtout la superstition sont de grands défauts. La correspondance de Pline nous montre à quel point le grand monde de Rome en était atteint; mais n'oublions pas non plus que ces défauts ne sont souvent que

1. *Epist.*, VII, 27. — 2. *Epist.*, I, 18. — 3. *Epist.*, III, 5; V, 5. — 4. *Epist.*, VI, 2. — 5. Martial, I, 112.

l'excès d'une qualité. Si cette société donne une importance ridicule aux songes, si elle a le tort de consulter les astrologues et les magiciens, au moins elle est religieuse. C'est ce qui ne peut être mis en doute[1] : Pline ne parle jamais des dieux qu'avec le plus grand respect, et il ne paraît pas qu'autour de lui il y eût beaucoup d'incrédules[2]. Nous voyons que les pratiques du culte étaient régulièrement accomplies par tout le monde. Les personnes qui ont lu quelques épigrammes de Martial seront fort étonnées d'apprendre qu'il faisait sa prière tous les matins[3]. Il est fâcheux sans doute d'avoir trop de goût pour la rhétorique et les méchants vers, mais il est bon d'aimer les lettres, et jamais peut-être on ne les a plus aimées. Pline fait remarquer, à propos du rhéteur Isée, dont il fait tant d'éloges, qu'en général il n'y a rien de plus sincère, de plus naïf, de plus honnête que ces gens d'étude et d'école[4]. Quelque chose de ces qualités se retrouve, à ce qu'il semble, dans cette société qui se livrait avec tant d'ardeur à l'étude et se remettait si volontiers à l'école. Elle était plus honnête, et surtout plus simple que celle qui l'avait précédée. Tacite, qui le constate, donne ainsi les raisons de ce changement : « Autrefois, dit-il, les familles qui joignaient la richesse

1. Juvénal le nie pourtant, mais ce qui infirme beaucoup son témoignage, c'est qu'il soutient que l'époque de Cicéron était bien plus religieuse que celle de Trajan et que personne alors n'osait mépriser les dieux ou sourire du vieux culte de Numa. *Sat.*, VI, 342. — 2. Voyez ce que dit Pline au sujet du dieu Clitumnus. *Epist.*, VIII, 8. — 3. *Epigr.*, IV, 90. — 4. *Epist.*, II, 3 : *scholasticus tantum est, quo genere hominum nihil aut sincerius, aut simplicius, aut melius.*

à la naissance ou à l'illustration s'abandonnaient sans réserve au goût de la magnificence... Mais quand des flots de sang coulèrent et qu'une brillante renommée fut un arrêt de mort, le danger rendit les hommes plus sages. En outre, ces nouveaux sénateurs, qu'on appelait tous les jours des municipes, des colonies et même des provinces, apportèrent à Rome l'économie de leur pays, et à quelque opulence que le hasard ou le talent les fît arriver dans leur vieillesse, ils conservaient toujours leurs anciennes habitudes[1]. » La correspondance de Pline peut servir de commentaire à ce passage de Tacite. Ses lettres, comme celles de Cicéron, sont adressées aux plus grands personnages de Rome; mais, depuis Cicéron, la société romaine s'est tout à fait renouvelée. Les grandes familles, qui avaient dominé pendant toute la république, ont à peu près disparu; les amis de Pline portent presque tous des noms nouveaux. A la place de cette ancienne noblesse, que la jalousie des Césars a moissonnée, une autre s'est élevée, qui vient en général des provinces. Les personnages à qui Pline adresse ses lettres sont pour la plupart originaires des municipes de l'Italie, de la Gaule ou de l'Espagne. Ils avaient eu chez eux de meilleurs exemples que dans la capitale de l'empire; ils apportaient à Rome, en venant s'y fixer, des goûts plus simples et des mœurs plus honnêtes. « Il est de Brixia, dit Pline, en recommandant un jeune homme, c'est-à-dire de ce pays qui garde tant de restes de la retenue, de la frugalité ou même de la rusticité d'autre-

1. Tacite, *Ann.*, III, 55.

fois[1]. » Ailleurs, en parlant d'un de ses amis qui a été élevé à quelque dignité municipale dans l'Espagne citérieure, il ajoute : « Vous connaissez la sagesse et la gravité de cette province[2]. » Cette nouvelle noblesse a surtout perdu en grande partie ces habitudes de faste et de prodigalité qui avaient achevé de ruiner l'ancienne[3]. L'existence était plus simple chez elle ; on y menait volontiers la vie de famille, et l'exemple en venait de haut. Dans sa retraite de *Centumcellæ* (les cent chambres, aujourd'hui *Civita-Vecchia*), où il réunissait ses amis, Trajan vivait comme un particulier. Les repas y étaient modestes, quelquefois égayés par la musique, souvent par d'agréables entretiens qui se prolongeaient dans la nuit[4]. Ici encore les lettres de Pline nous préparent à celles de Fronton. Cette simplicité dont Trajan donnait l'exemple a fait école : Antonin le pieux, qui détestait l'étiquette, et dont c'était le plus grand plaisir d'aller faire la vendange dans ses terres avec ses amis, semble avoir voulu instituer une sorte de royauté bourgeoise. Autour de lui non-seulement on n'aimait pas le luxe, mais on connaissait à peine le bien-être. Marc-Aurèle nous raconte qu'il avait froid dans sa chambre les jours de brume, et qu'il trouva un jour un scorpion dans son lit.

Il semble donc qu'en somme cette société, telle que

1. *Epist.*, I, 14. — 2. *Epist.*, II, 13. — 3. Juvénal constate cette réforme des mœurs publiques quand il se plaint avec tant d'amertume que les riches soient devenus économes, quand il regrette le temps où un Pison et un Cotta envoyaient tant de présents à leurs clients pauvres (V, 109), où un Mécène, un Fabius, un Lentulus, se faisaient un devoir de nourrir et de doter les poëtes (VII, 94). — 4. Pline, *Epist.*, VI, 31.

Pline nous la dépeint, ait été simple, rangée, honnête; on ne se douterait guère, en la parcourant avec lui, que c'est la même que Juvénal a si sévèrement traitée. Il y reste sans doute encore d'assez méchantes gens, quelques vieux délateurs, désolés de ne pouvoir plus nuire[1], des gouverneurs de province qui pillaient leurs administrés[2]; mais en même temps que d'agréables portraits, que de nobles figures, que de gens du monde aimables et distingués, bons à leurs serviteurs, dévoués à leurs amis, fidèles à leurs opinions! J'ai parlé plus haut de cette boutade de Juvénal, qui prétend qu'il ne reste pas plus de gens honnêtes à Rome qu'il n'y a de portes à Thèbes, ou même de bouches au Nil. Évidemment, il ne s'est pas donné la peine de bien chercher. Dans ce monde charmant que Pline nous fait connaître, et qui n'est pas la société romaine tout entière, il serait facile d'en trouver bien davantage. On pourrait en faire une liste nombreuse, en tête de laquelle on placerait les rares survivants de l'époque précédente, ce Spurinna, sage vieillard qui, retiré des affaires dans une retraite grave et studieuse, voulait, comme nos grands hommes du XVIIe siècle, mettre quelque intervalle entre la vie et la mort[3]; ce Verginius Rufus qui avait refusé l'empire après Néron, et que sa modestie exposa à plus de dangers que ne lui en aurait créés son ambition. On y placerait ensuite cette génération qui avait grandi sous Domitien et que sa

1. *Epist.*, I, 5. — 2. III, 9. — 3. C'est ce que dit Pline à propos d'un autre grand personnage de ce temps, Pomponius Bassus, qui vieillissait comme Spurinna : *prima vitæ tempora et media patriæ, extrema nobis impertire debemus. Epist.*, IV, 23.

cruauté avait atteinte ou menacée, ces contemporains, ces amis de Pline qui accueillirent avec tant de joie les temps plus doux des Antonins; ce Julius Mauricus, le frère du noble Arulenus Rusticus, que Nerva rappela de l'exil pour en faire son commensal et son conseiller; ce Corellius Rufus, personnage énergique au milieu d'un siècle amolli, qui, atteint d'une maladie terrible, supportait, disait-il, toutes les douleurs dans l'espoir de survivre à Domitien, et qui se tua quand il le vit mort[1]; cet Erucius Clarus, « homme irréprochable, digne des anciens[2]; » ce C. Septicius, le plus sincère, le plus droit, le plus fidèle des hommes[3]; ce Pompeius Quintianus, si dévoué à ceux qu'il aimait[4]; ce Titius Aristo, jurisconsulte célèbre, inépuisable érudit, « qui, sans fréquenter les portiques et les gymnases, sans y dépenser son temps et celui des autres en discussions oiseuses, n'en était pas moins au-dessus de tous les sages de profession par son intégrité, sa piété, son amour de la justice et sa force d'âme[5]. » Il faudrait y mettre aussi toute cette jeunesse honnête et active dont Pline s'était fait le patron, qui plaidait devant les tribunaux, qui servait sous Trajan dans les légions du Danube, et qui trouvait le temps de composer des vers grecs ou latins entre deux campagnes. Nous voilà aussi éloignés que possible des sombres tableaux de Juvénal. Est-ce à dire que le poëte nous trompe volontairement et qu'il ne nous ait offert que des peintures de fantaisie? Je ne le crois pas; les reproches qu'il fait à son siècle ne sont pas entièrement faux; il

1. I, 12. — 2. II, 9, 4. — 3. II, 9, 5. — 4. IX, 9. — 5. I, 22.

n'a certainement pas inventé les exemples criminels qu'il cite et les noms des coupables. J'admets que tous les faits qu'il raconte se sont passés comme il le dit : qu'en doit-on conclure? que dans cette société, comme dans les autres, le bien et le mal se mêlaient, et que le vice y côtoyait la vertu. C'est le sort de l'humanité, et il ne peut venir à l'esprit de personne que le IIe siècle ait échappé à cette loi commune. Quant à savoir ce qui l'emportait en somme dans cette société et si les gens honnêtes ou les scélérats y étaient plus nombreux, c'est un calcul qu'il est bien difficile de faire exactement et que chacun fait à sa façon. Juvénal affirme énergiquement qu'il n'y a guère autour de lui que des scélérats, il dit en propres termes que son siècle est pire que l'âge de fer [1]; mais Pline, au contraire, semble penser que le nombre des honnêtes gens est plus considérable, et nous avons vu qu'il y a des raisons de croire que son opinion est la plus vraie.

III.

Idée élevée que les moralistes de ce siècle se font du devoir et de la vertu. — Théories morales de Juvénal. — Conséquences pratiques qu'ont eues ces théories. — Le sort de l'esclave est adouci. — On se préoccupe de l'éducation des enfants. — Établissement d'écoles publiques. — On prend souci des pauvres. — Les *institutions alimentaires* de Trajan. — Comment on pratique alors la bienfaisance dans les classes élevées.

J'avoue pourtant qu'il peut rester des doutes à l'esprit : Pline n'a pas fait plus que Juvénal de dénom-

1. *Sat.*, XIII, 28.

brement exact; il juge d'après ses impressions, et ses impressions peuvent le tromper. Mais nous avons heureusement une autre manière, et, à mon avis, beaucoup plus sûre, d'apprécier ce qu'on peut appeler le tempérament moral d'une époque : c'est de passer résolument de la pratique à la théorie, de chercher, non pas de quelle façon on vivait alors, ce qu'il est toujours très-difficile de savoir, mais comment on croyait qu'il fallait vivre, quel idéal de vertu on se proposait d'atteindre, ce qu'on pensait des rapports des hommes entre eux et de leurs devoirs envers leurs subordonnés et leurs supérieurs, quelles qualités l'opinion publique exigeait d'un honnête homme et à quel prix elle accordait ce nom.

Considéré de ce côté, le siècle des Antonins se relève. Ceux mêmes qui sont le plus disposés à croire aux médisances de Juvénal seront bien forcés de reconnaître qu'aucune société, dans ses théories morales, ne s'était encore autant approchée de la perfection. Aucune contestation n'est ici possible, et, si l'on voulait élever quelques doutes, Juvénal lui-même se chargerait de les réfuter. Sans le savoir, il nous a donné des armes pour le combattre, et quand il pense nuire à son temps, il nous permet de lui rendre justice. Ce satirique effronté se trouve être par moments le philosophe le plus rigoureux, le moraliste le plus délicat. Par exemple, il condamne sévèrement ceux qui sont cruels pour leurs esclaves, qui leur refusent une tunique quand il fait froid, qui les font enfermer ou battre pour la moindre faute, « et pour qui le bruit des coups de fouet est une musique

plus douce que le chant des sirènes[1]. » Horace aussi défend de les maltraiter, mais c'est uniquement pour lui un devoir de société, une obligation qu'il impose aux gens du monde, au nom du savoir-vivre : s'ils veulent paraître bien élevés, il ne leur convient pas plus de s'emporter contre leurs serviteurs que de verser à leurs convives une eau malpropre dans des verres sales[2]. Pour Juvénal, c'est un devoir d'humanité; il veut que dans l'esclave on respecte l'homme, « car leur âme et la nôtre, dit-il, sont formées des mêmes principes[3]. » Personne aussi ne s'est fait dans l'antiquité une idée plus élevée de la famille que Juvénal; personne ne s'est occupé avec plus de tendresse de l'enfance, du respect qu'on lui doit, des bons exemples qu'il faut mettre sous ses yeux et des spectacles qu'il convient de lui épargner. « Éloigne, dit-il, du seuil où ton enfant grandit tout ce qui peut blesser son oreille ou ses regards. Loin d'ici les femmes galantes ! Loin d'ici les chansons nocturnes des parasites ! On ne saurait trop respecter l'enfance. Prêt à commettre quelque honteuse action, songe à l'innocence de ton fils et qu'au moment de faillir, la pensée de ton enfant vienne te préserver[4]. » Même envers les gens qui nous sont étrangers et ennemis, Juvénal trouve que nous avons des devoirs à remplir; il ne veut pas qu'on réponde par le mal au mal qu'ils nous font, et il condamne la vengeance aussi rigoureusement que le ferait un Chrétien. Les sots la regardent comme le bien le plus

1. *Sat.*, XIV, 19. — 2. Horace, *Sat.*, II, 2, 66. — 3. *Sat.*, XIV, 15. — 4. *Sat.*, XIV, 44. Je me sers ici et ailleurs de l'excellente traduction de M. Despois, en la modifiant le moins possible.

doux de la vie; Juvénal l'appelle « le plaisir d'une âme faible et médiocre[1]. » En laissant le coupable à ses remords, en l'abandonnant « à ce bourreau qu'il porte nuit et jour dans son âme[2], » on n'est que trop vengé. Térence et Virgile avaient déjà célébré cette sympathie universelle qui, sans intérêt personnel, en dehors des liens du sang et de l'amitié, porte les hommes, parce qu'ils sont hommes, à souffrir des maux de leurs semblables et à se croire atteints dans leurs malheurs; mais ce n'était chez eux qu'une réflexion touchante. Juvénal y insiste et la développe dans des vers admirables. « L'homme est né pour la pitié, la nature elle-même le proclame. Elle lui a donné les larmes, c'est le plus beau titre de l'humanité. Oui, la nature le veut, il faut que l'homme pleure quand il voit paraître devant les juges son ami éperdu et les vêtements en désordre. Oui, la nature gémit en nous quand nous rencontrons le convoi d'une jeune fille, quand nous voyons mettre dans la terre un petit enfant. Où est-il l'homme vraiment honnête qui croit que le malheur de ses semblables ne le touche pas? C'est là ce qui nous distingue des bêtes: aux premiers jours du monde, Dieu, notre créateur, accorda aux animaux la vie seulement; aux hommes, il donna une âme, pour qu'une mutuelle affection les portât à s'entr'aider[3]. »

Ces grandes idées venaient à Juvénal de la philosophie. C'est elle qui avait proclamé par la bouche de Chrysippe que la vengeance est coupable, qui avait dit

1. *Sat.*, XIII, 190: *infirmi est animi exiguique voluptas.* — 2. *Sat.*, XIII, 198. — 3. *Sat.*, XV, 131.

avec Sénèque que l'esclave est un homme, qui répétait tous les jours, avec les stoïciens, que tous les hommes sont frères. Juvénal n'était pas un philosophe de profession, il faut probablement le ranger parmi ceux dont il dit qu'ils n'ont jamais eu que les enseignements de la vie[1]; mais personne alors, quels que fussent ses origines et son passé, n'échappait à la philosophie, comme aujourd'hui personne ne peut se soustraire au Christianisme, même en le combattant. Les satires de Juvénal nous montrent qu'à ce moment elle était sortie des écrits et des écoles des maîtres, qu'elle s'insinuait partout, qu'elle s'emparait de tous les esprits, qu'elle formait cette opinion commune dans laquelle les générations sont obligées de vivre et qu'elles respirent comme l'air.

C'est beaucoup que les principes qu'elle proclamait soient entrés dans le monde, qu'ils aient été accueillis et répétés par des gens qui ne faisaient pas profession d'être des philosophes ; mais s'en est-on tenu là ? N'ont-ils jamais été qu'une sorte de parure dans leurs ouvrages, ou faut-il croire qu'ils ont produit à la longue quelques effets pratiques ? Ici encore les lettres de Pline nous répondront. Elles s'accordent cette fois avec les satires de Juvénal ; au lieu de les contredire, elles les complètent ; elles nous montrent que ces nobles idées qui ont inspiré de si beaux vers au poëte sont passées des livres dans la vie. Il n'y a rien de plus aisé que de prouver, avec la correspondance de Pline, que cette société essayait de conformer sa conduite à ses opinions et que ces principes d'huma-

1. *Sat.*, XIII, 20.

nité qu'on accueillait avec tant d'applaudissements dans les écoles ou dans les ouvrages des littérateurs renommés ne sont pas restés toujours à l'état de préceptes et de théories. Je le montrerai plus tard pour les esclaves; on verra combien leur sort s'adoucit à cette époque et comment la loi elle-même, cédant à la pression de l'opinion publique, finit par reconnaître, avec Sénèque et Juvénal, qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'esclave et l'homme libre. J'ai cité tout à l'heure ces beaux vers du satirique où l'on trouve un si tendre souci de l'enfance : la société tout entière s'en préoccupe comme lui. Sénèque et Tacite sont pleins de réflexions justes et profondes sur l'éducation; c'était pour tous les sages d'alors un sujet d'études, et l'on discutait déjà dans les écoles les théories de l'*Émile* de Rousseau. Dans un discours plein d'émotion, le philosophe Favorinus conseillait aux mères de nourrir leurs enfants : « N'est-ce pas outrager la nature, leur disait-il, n'est-ce pas être mère à moitié que de rejeter son enfant loin de soi au moment où l'on vient de lui donner le jour? Convient-il de nourrir de son sang dans ses entrailles je ne sais quoi qu'on ne connaît pas, et de ne plus vouloir le nourrir de son lait quand on le voit vivant et que c'est un homme[1]? » Ces conseils ont été entendus, et nous voyons à la même époque des femmes se faire gloire dans leurs épitaphes d'avoir allaité leurs fils[2], et des fils rappeler sur la tombe de leur mère qu'elle a été aussi leur nourrice[3]. Cette tendresse pour l'enfance mérite

1. Aulu-Gelle, XII, 1. — 2. Orelli, 2677. — 3. Mommsen, *Insc. Neap.*, 1092.

d'autant plus d'être remarquée que c'était à peu près un sentiment nouveau. Cicéron dit brutalement, dans ses *Tusculanes* : « Quand un enfant meurt jeune, on s'en console facilement; s'il meurt au berceau, on ne s'en occupe même pas [1]; » et lui-même, parlant, dans ses lettres, d'un pauvre petit enfant de sa fille qui naquit à sept mois et ne vécut pas, s'exprime en des termes d'une froideur et d'une sécheresse qui rebutent [2]. Sénèque trouve de même très-naturel et tout à fait raisonnable qu'on noie les enfants qui naissent faibles ou difformes [3]. L'opinion avait changé sous les Antonins et les mœurs s'étaient adoucies. Il suffit de voir, dans les lettres de Fronton, la tendre affection que Marc-Aurèle témoigne pour ses enfants. Si jeunes qu'ils soient, leurs maladies font son tourment. Il faut voir avec quelle tristesse il parle des angines de ses filles et de la toux obstinée dont souffre « son cher petit Antonin [4]. » Cette charmante petite couvée, comme il l'appelle [5], l'occupe presque autant que l'empire; on est sûr de lui plaire en lui en parlant, et Fronton ne manque pas, lorsqu'il lui écrit, d'envoyer le bonjour « aux petites dames, » et de le prier d'embrasser pour lui « leurs petits pieds gras et leurs mains mignonnes [6]. »

1. *Tusc.*, I, 39. — 2. *Ad Atticum,* X, 18, 1. — 3. *De ira,* I, 15. Le droit accordé au père de tuer ses enfants nouveaux nés paraît avoir été restreint ou supprimé, probablement à l'époque des Antonins; mais Tertullien dit qu'il n'y avait pas de loi qu'on éludât plus impunément (*Apol.*, 9, *Ad nat.*, 15). Tacite s'étonne que cet abominable usage n'existe pas chez les Juifs et les Germains (*Hist.*, V, 5. *Germ.*, 19). Auguste n'hésita pas à faire tuer l'enfant de sa fille, qu'il soupçonnait d'être le fruit de l'adultère (Suét., *Aug.*, 65). Cet usage ne fut définitivement aboli que sous les empereurs chrétiens. — 4. *Ad Anton. imp.*, I, 1 (éd. Naber.) — 5. *Ibid* : *in nidulo nostro.* — 6. *Ad Marc. Cæs.*, IV, 12.

Ce souci qu'on témoigne pour l'enfant dès le berceau devient plus vif encore quand il a grandi. On lui cherche un précepteur; c'est une affaire importante [1], dont tous les amis de la maison s'occupent. Pour en trouver un qui convienne à des gens qu'il aime, Pline s'adresse à Tacite et lui demande de le choisir parmi les savants personnages que sa renommée attire autour de lui [2]; ou bien il va écouter les professeurs en renom, il se remet à l'école, il s'assied parmi les jeunes gens, joyeux de revenir à l'âge heureux où il était lui-même un écolier [3]. Il nous raconte avec de grands détails qu'ayant appris qu'il n'y avait pas de maîtres à Côme, son pays, et qu'on était obligé d'envoyer les enfants étudier à Milan, il persuada aux pères de famille de se réunir et de faire les frais nécessaires pour instituer chez eux des écoles publiques [4]. L'établissement des écoles devient à ce moment la préoccupation de tout le monde; pour la première fois l'état comprend la nécessité de pourvoir à l'enseignement public. Il avait négligé de le faire jusque-là, et les gens sages, comme Polybe et Cicéron, s'en étonnaient [5]. L'empire répara cet oubli de la république. Vespasien donna le premier des émoluments aux rhéteurs grecs et latins [6]. Le biographe d'Hadrien nous dit que cet empereur « honora et enrichit les professeurs de toute sorte, et que, lorsqu'il ne les trouvait pas capables de bien remplir leurs fonctions, il

1. Pline, *Epist.*, II, 18, 4 : *super tanta re.* Juvénal s'indigne contre un père « à qui rien ne coûte moins cher que son fils (*Sat.*, VII, 187). » — 2. *Epist.*, IV, 13, 10. — 3. *Epist.*, II, 18. — 4. *Epist.*, IV, 13. — 5. Cic., *De republ.*, IV, 3. — 6. Suét., *Vesp.*, 18.

les éloignait de leurs chaires, après les avoir bien payés [1]. » Il institua à Rome, dans le Capitole même, une sorte d'université ou d'académie qu'on appelait l'*Athénée*, où l'on venait entendre les orateurs ou les poëtes en renom [2]. Antonin le Pieux accorda des distinctions et des salaires aux rhéteurs et aux philosophes dans toutes les provinces [3], enfin Marc-Aurèle établit et dota quatre chaires de philosophie dans Athènes; chacun des maîtres devait enseigner les principes d'une école différente et recevait 10,000 drachmes du trésor public [4]. N'est-il pas curieux de voir ce mouvement commencé dans les écrits des sages, dans les leçons des philosophes, dans les vers des poëtes, se communiquer par là aux gens du monde et finir par entraîner l'opinion, d'en suivre les effets dans la vie privée et d'en retrouver ensuite l'influence dans la législation de l'empire, en sorte que ce qui n'était d'abord qu'un souci plus tendre pour le bien-être et l'éducation de l'enfance a fini par devenir tout un système d'instruction publique qui s'est étendu au monde entier?

Nous allons avoir le même spectacle dans une question encore plus grave. On se souvient de ce passage admirable de Juvénal que je viens de citer, où il rappelle aux hommes qu'ils sont frères et leur fait un devoir de s'entr'aider. Ces sentiments étaient alors ceux de tous les honnêtes gens. Ce serait une grave erreur de croire que l'antiquité païenne n'a pas connu ou pratiqué

1. Spart., *Hadr.*, 16. — 2. Aur. Victor, *Cæs.*, 14. — 3. Capitol. *Anton.*, II. — 4. Philost., *Vitæ sap.*, II, 2. Zeller, *Philos. der Griechen,* III, 608.

la bienfaisance; on a pensé de tout temps « qu'elle est la vertu qui convient le mieux à la nature humaine [1], » et que le riche s'honore quand il fait quelque part aux autres de sa fortune. Mais les motifs qui poussaient à être généreux n'ont pas été d'abord les mêmes qui chez nous inspirent la charité. A Rome, la bienfaisance fut regardée longtemps comme un devoir civil et politique. Dans cette société aristocratique les honneurs semblaient appartenir de droit à la noblesse. Il paraissait tout simple que ce fût presque toujours le descendant d'une grande maison qui fût édile ou consul; mais on trouvait aussi qu'il était convenable que l'élu reconnût et payât de quelque façon les suffrages que la multitude lui donnait. Il lui fallait la nourrir et l'amuser, célébrer des jeux, construire des monuments, distribuer de l'argent ou des vivres. Il se devait à lui-même et à ses aïeux d'être magnifique, et le moindre soupçon de parcimonie l'aurait perdu sans retour aux yeux de ses égaux et de ses inférieurs[2]. Sa libéralité s'étendait souvent au peuple tout entier. M. Seius, pendant une grande disette, trouva moyen de maintenir le prix du blé à un as le boisseau [3], ce qui lui fit grand honneur. Il était pourtant naturel que ceux qui vivaient plus près de ces grands personnages eussent une part plus abondante dans leurs largesses. C'était un devoir pour eux de ne laisser manquer

1. Cic., *De offic.*, I, 14 : *qua quidem nihil est naturæ humanæ accommodatius.* — 2. Tubéron qui, en sa qualité de stoïcien, aimait la simplicité, pour avoir traité trop simplement le peuple aux funérailles de son oncle, Scipion l'Africain, n'obtint pas la préture. Cicéron, *Pro Murena,* 36. — 3. Cic., *De offic.,* II, 17.

de rien leurs affranchis et leurs clients : la maison d'un riche ne devait pas avoir de pauvre; l'aisance de ceux qui l'entouraient et formaient sa cour rendait témoignage à sa générosité, leur misère aurait fait honte à son avarice. Tant que dura cette noblesse républicaine, elle se fit un point d'honneur d'être prodigue pour tous ceux qui l'approchaient. Un affranchi de M. Aurelius Cotta, qui vivait sous Auguste, nous dit, dans son inscription funèbre, que son patron lui a fait plusieurs fois des cadeaux de 400,000 sesterces (80,000 francs), qu'il l'a encouragé par ses libéralités à se marier et à se faire une famille, qu'il a protégé son fils et doté ses filles comme un père[1]. Tels étaient alors les devoirs d'un grand seigneur; quand on les remplissait avec exactitude, on risquait beaucoup de se ruiner. C'est ce qui arriva précisément à Cotta et à beaucoup d'autres[2].

Vers la fin de la république on commence à se faire d'autres idées, et cette bienfaisance fastueuse et aristocratique ne paraît plus la meilleure. Cicéron, après avoir appelé des prodigues ceux qui s'épuisent à donner au peuple des festins et des spectacles, ajoute : « l'homme vraiment libéral use de sa fortune pour racheter les captifs, payer les dettes de ses amis, les aider à doter leurs filles, à amasser des biens ou à augmenter ceux qu'ils ont[3]. » Sans doute en agissant ainsi, le riche croit encore remplir un devoir de citoyen,

1. *Annal. de l'inst. arch.*, 1865, p. 1. — 2. Cotta se ruina par ses dépenses (Tac., *Ann.*, VI, 7), et son fils fut réduit à vivre d'une pension de Néron (Tac., *Ann.*, XIII, 34). C'est un de ceux dont Juvénal loue et regrette la générosité (V, 109; VII, 94). — 3. *De offic.*, II, 16.

« car, dit ailleurs Cicéron, racheter les captifs, enrichir les pauvres, c'est encore servir l'état[1]. » Cependant, la préférence donnée à ces libéralités modestes et désintéressées sur celles qui s'adressent au peuple entier et qui ne sont que le salaire des honneurs qu'on a reçus indique que la bienfaisance s'inspire d'un sentiment nouveau. C'est la philosophie qui conseille « de payer la rançon des malheureux tombés aux mains des pirates, de défendre les orphelins et les veuves, d'ensevelir les étrangers et les pauvres[2]. » Elle enseigne que les hommes sont frères, qu'avant d'être membres de la même cité ils sont habitants du même monde, qui est la cité universelle ; elle est donc amenée à imposer à tous l'obligation de secourir ceux qui sont misérables, non-seulement comme citoyens, mais comme hommes. Dès lors l'humanité se joint à la politique pour recommander d'être généreux. On croit sans doute encore que les gens qui nous touchent de près, qui nous sont unis par des liens de famille ou de clientèle, ont des droits particuliers à nos bienfaits. Virgile ne place dans les enfers que ceux « qui n'ont pas fait part de leur fortune à leurs proches[3]. » Cependant on commence à dire que la bienfaisance doit s'étendre plus loin. Les préceptes que donnent les sages ont un tour général et ils semblent exiger que, dans les générosités qu'on veut faire, on embrasse même les indifférents et les inconnus. Horace

1. *De offic.*, II, 18. — 2. Lactance reconnaît que les philosophes avaient recommandé toutes ces libéralités (VI, 12). — 3. VI, 611 : *nec partem posuere suis.* On retrouve quelquefois dans les épitaphes les expressions suivantes : *omnibus meis bene feci.* Fabretti, p. 21 et 122.

s'adressant à un prodigue, qui dépense sa fortune à de bons repas, lui dit : « Ne pourrais-tu pas en faire un meilleur usage? Pourquoi, tandis que tu es riche, reste-t-il des malheureux qui ne méritent pas de l'être[1]? » Sénèque est plus explicite encore : « Nous secourons, dit-il, des gens qui viennent de débarquer dans nos ports, et qui doivent en repartir demain ; nous fournissons une barque au naufragé pour qu'il s'en retourne chez lui. Il part, connaissant à peine le nom de son sauveur, sans espoir de le retrouver jamais; il ne peut en partant que confier sa reconnaissance aux dieux et les prier de rendre en son nom le bienfait qu'il a reçu[2]. » En agissant ainsi, l'homme généreux ne cherche pas à se faire des protégés et des clients ; il veut simplement remplir un devoir d'humanité : « il donne comme un homme doit donner à un homme, *ut homo homini*[3]. »

Ces principes ne sont pas restés enfermés dans les livres des sages; ils ont eu des conséquences pratiques qu'il importe de constater. A partir du IIe siècle, les libéralités de l'état elles-mêmes se ressentent du caractère nouveau qu'a pris la bienfaisance. Jusque-là, en donnant du pain à la populace de Rome, les empereurs n'avaient d'autre dessein que de la maintenir dans l'obéissance : ils achetaient leur sécurité par leurs largesses. Les Antonins semblent obéir à des sentiments plus élevés. C'est ce qu'on remarque surtout dans ce grand système de charité légale qu'on appelle « les insti-

1. Hor., *Sat.*, II, 2, 103 : *Cur eget indignus quisquam, te divite?* — 2. Sen., *De benef.*, IV, II, 3. — 3. Sen., *De clem.*, II, 6, 3.

tutions alimentaires, » et qui fut l'œuvre capitale de Nerva et de Trajan[1]. Il consistait en des distributions de secours qui se faisaient tous les mois aux enfants des familles pauvres de Rome et de l'Italie. A Rome, l'institution nouvelle ne fit que s'ajouter à celles qui existaient déjà; le cadre était tracé depuis les Gracques, il y avait des précédents et des modèles, et l'on n'eut besoin de rien innover. Aux deux cent mille citoyens qui vivaient du blé de l'état, on se contenta d'adjoindre cinq mille enfants auxquels on accorda la même faveur. Ils étaient traités tout à fait comme les adultes; ils recevaient une *tessera* ou contremarque sur laquelle on avait inscrit quel jour et à quel endroit du portique Minutia ils devaient se présenter pour qu'on leur donnât la mesure de blé qui leur revenait. Mais dans l'Italie, qui n'avait pas eu part encore aux libéralités impériales, tout était à faire. Voici de quelle façon on s'y prit pour assurer la perpétuité de ces secours et les rendre profitables au plus grand nombre. C'était l'empereur qui faisait les premières dépenses; il accordait des sommes quelquefois considérables aux villes dans lesquelles il voulait établir l'institution alimentaire : celle de Veleia reçut de Trajan en deux fois 1,116,000 sesterces, c'est-à-dire plus de 200,000 francs. Par une combinaison ingé-

1. L'institution alimentaire est une de celles dont les écrivains nous parlent peu et que nous ne connaîtrions qu'imparfaitement sans l'épigraphie : elle nous est surtout connue par l'inscription des *Ligures Bæbiani* sur laquelle M. Henzen a écrit un important commentaire (*Ann. de l'inst. arch.*, 1844), et par celle de Veleia qui a été étudiée par M. Desjardins (*De tabulis alimentariis*). J'ai résumé, dans les quelques lignes qui suivent, le travail de M. Henzen.

nieuse, cet argent, dans chaque ville, était prêté, à des intérêts très-modiques[1], aux principaux propriétaires du pays, et l'on prenait hypothèque sur leurs biens. C'était une façon de venir en aide à l'agriculture, en lui procurant les capitaux dont elle a besoin. Les intérêts servaient à « fournir des aliments » aux enfants pauvres. Les secours qu'on leur donnait étaient payés tantôt en nature et tantôt en argent. A Veleia, les garçons recevaient 16 sesterces (3 fr. 20 c.), et les filles 12 sesterces (2 fr. 40 c.) par mois. Ces libéralités paraîtront peut-être assez modestes, mais il faut songer que les garçons y avaient droit depuis leur naissance jusqu'à dix-huit ans, et les filles jusqu'à quatorze. Telle était cette célèbre institution alimentaire, qui fut accueillie partout avec tant d'enthousiasme, et qui probablement a duré autant que l'empire. En réalité, c'est dans un intérêt politique qu'elle avait été établie. Trajan était effrayé, comme tous les esprits sages, de la dépopulation croissante des contrées qui environnaient Rome[2]. Pour y remédier, il cherchait à donner aux Italiens le goût du mariage et de la vie de famille; il voulait ôter tout prétexte à ceux qui ne souhaitaient pas d'enfants pour n'avoir pas la charge de les nourrir. Il tenait à préparer des citoyens et surtout des soldats à l'empire[3].

1. A Veleia, l'intérêt est à 5 pour 100; chez les Bæbiani, à 2 1/2. C'était peu de chose à une époque où l'intérêt à 12 pour 100 était assez ordinaire. Cependant nous savons par Pline que les propriétaires éprouvaient quelquefois une certaine répugnance à être débiteurs des villes (*Epist.*, x, 62), mais nous ignorons les motifs de cette répugnance. — 2. Voyez les plaintes éloquentes que cette dépopulation inspire à Lucain (*Phars.*, I, 24.) — 3. Pline, *Paneg.*, 28 : *ex his castra, ex his tribus replebuntur.*

Aussi la libéralité de l'état s'arrêtait-elle quand le jeune homme était d'âge à s'enrôler. Ces secours publics le conduisaient jusqu'au moment où il pouvait toucher la solde[1], et l'on peut dire que toute sa vie, enfant, soldat ou vétéran, il ne vivait que du trésor du prince. Cette politique n'avait au fond rien de nouveau; elle était conforme à celle des premiers empereurs, et Pline remarque avec raison que les institutions alimentaires ne font que compléter les lois d'Auguste sur le mariage[2]. Cependant on ne peut nier que les largesses de Trajan n'aient un air plus désintéressé, plus généreux que celles de ses devanciers. Elles ne sont plus le salaire exclusif de ces flatteries que la plèbe de Rome prodigue à tous les princes qui le nourrissent et qui l'amusent. Elles s'étendent à toute l'Italie, c'est-à-dire à des gens qui ne viendront jamais saluer l'empereur à son réveil ni l'applaudir quand il entre au théâtre ou au cirque. Sans doute elles sont avant tout utiles et commandées par l'intérêt de l'empire, mais il semble qu'il s'y joint aussi une pensée d'humanité. Lorsque Antonin perdit sa femme Faustine, qu'il aimait beaucoup, quoiqu'elle le méritât médiocrement, il ne crut pas pouvoir mieux honorer sa mémoire que par une fondation charitable : il donna de

1. Pline, *Paneg.*, 26 : *alimentis tuis ad stipendia tua pervenirent.* — 2. *Paneg.*, 26. Quelques écrivains ont voulu voir une influence chrétienne dans les institutions alimentaires, mais elles n'étaient pas tout à fait inconnues avant Trajan. On en trouve des traces à l'époque même d'Auguste (Orelli, 4365). Pline, à l'endroit du Panégyrique que nous venons de citer, semble même dire que l'institution avait eu un caractère officiel avant Trajan et que les prédécesseurs de ce prince avaient quelquefois accordé aux enfants des secours publics. Mais c'était une exception ; Trajan en fit la règle.

l'argent pour ajouter un certain nombre de jeunes filles à celles qui recevaient déjà les secours publics, et voulut qu'on les appelât *puellæ Faustinianæ*[1]. C'était se conduire comme le ferait aujourd'hui un prince chrétien.

L'exemple donné par l'état fut suivi par les particuliers. Tous ceux qui approchaient l'empereur se firent un devoir de l'imiter, et il y eut dans les rangs élevés de cette société comme un élan de bienfaisance, dont la trace est restée dans la correspondance de Pline et dans les inscriptions du IIe siècle. Pline a fait de grandes largesses pendant sa vie à tous ceux qu'il aimait, et, comme il ne connaissait pas cette vertu chrétienne qui consiste à cacher ses bienfaits, il ne nous les a pas laissé ignorer. Il nous apprend qu'il a acheté à sa vieille nourrice un champ de 100,000 sesterces (20,000 francs)[2], qu'il a complété le cens équestre pour l'un de ses amis[3], qu'il a doté la fille d'un autre « qui avait plus de qualités que de fortune[4]. » Il donne surtout, et sans trop compter, à toutes les villes auxquelles il est uni par quelque lien de reconnaissance et d'affection; il leur donne des bibliothèques plutôt que des spectacles de gladiateurs[5], car il professe, comme les Pères de l'Église, que les jeux publics sont nuisibles aux mœurs[6]; il fonde chez elles des écoles ou des institutions de bienfaisance[7]. C'est ce que faisaient aussi beaucoup de riches comme lui. Dans tout l'empire, les villes et les particuliers semblent travailler de concert pour soulager toutes les misères; quelquefois les villes s'imposent

3. Capitolin, *Anton.*, 8. — 2. *Epist.*, VI, 3. — 3. I, 19. — 4. VI, 32. — 5. I, 8. — 6. IV, 22. — 7. I, 8. VII, 18.

elles-mêmes et lèvent des contributions sur les citoyens riches pour subvenir aux besoins des pauvres [1] ; le plus souvent ce sont des gens généreux qui, sans y être forcés, font les frais de ces fondations utiles. Un habitant d'Atina lègue à son municipe 400,000 sesterces (80,000 francs) [2] ; une grande dame, « en mémoire de son fils, » donne à Terracine un million de sesterces (200,000 francs) pour aider à y établir l'institution alimentaire [3]. Ce sont là des libéralités importantes ; je suis pourtant plus touché de ce legs modeste d'un marchand de simples (*aromatarius*), qui laisse à une petite ville d'Italie « 300 pots de drogues et 60,000 sesterces (1,200 francs) pour qu'on puisse fournir gratuitement des remèdes aux pauvres gens de la ville [4]. » Je ne relis pas non plus sans quelque émotion ces belles paroles qu'on trouve sur une tombe de cette époque : « Fais le bien ; c'est quelque chose que tu emporteras avec toi. [5] » Assurément la société où l'on professait de telles maximes, où de tels exemples étaient donnés, ne pouvait pas être aussi dépravée qu'on l'a prétendu : si elle ne pratiquait pas encore la charité au sens où l'entend le Christianisme, on peut dire qu'elle était toute préparée à la comprendre.

1. Pline, *Epist.*, x, 94 : *ad sustinendam tenuiorum inopiam.* On voit, par cette lettre de Trajan, que dans les pays soumis au droit romain ces sortes de contributions étaient défendues. — 2. Mommsen, *Insc. Neap.*, 4546. — 3. Orelli, 6669. — 4. Orelli, 114. — 5. Orelli, 6042 : *Bene fac, hoc tecum feres.*

CHAPITRE DEUXIÈME.

LES FEMMES.

I.

La situation des femmes dans la société romaine était-elle aussi mauvaise qu'on le suppose? — Égards qu'on leur témoigne dans la maison. — Importance qu'elles prennent dans la vie publique. — Sous l'empire, elles ont part au gouvernement. — La philosophie continue à leur être contraire. — Dans la pratique, leur condition devient presque égale à celle des hommes. — Usage qu'elles font du droit d'association.

Le tableau de la société distinguée de Rome au IIe siècle serait incomplet, si nous ne disions rien des femmes. Elles y tiennent une grande place, et, comme leur influence s'est surtout fait sentir dans les choses religieuses, on ne peut négliger de s'occuper d'elles quand on étudie l'histoire de la religion romaine sous l'empire.

D'ordinaire, on se fait de leur condition et de leur conduite à ce moment des idées peu exactes. La première erreur, la plus grande peut-être, assurément la plus répandue, consiste à se représenter la situation des femmes dans la société romaine comme beaucoup plus fâcheuse qu'elle ne l'était réellement. On suppose volontiers qu'on les y traitait à peu près comme des esclaves, et l'on croit qu'il n'a pas fallu moins d'une révolution sociale et religieuse pour les émanciper. C'est l'opinion de ceux qui jugent uniquement Rome d'après ses lois. Il est sûr que la loi romaine est très-dure pour les

femmes. « Nos aïeux, dit Tite-Live, ont défendu que la femme s'occupât même d'une affaire privée sans avoir quelqu'un qui l'assiste; ils ont voulu qu'elle fût toujours sous la main de son père, de ses frères, de son mari[1]. » Quand on songe à « cette servitude légale, qui n'a pas de fin[2], » on est tenté de s'apitoyer sur son sort; mais on se rassure vite, si, au lieu de s'en tenir à des textes de lois, on étudie le monde et la vie. Là, au contraire, le rôle de la femme est considérable. On l'entoure d'honneurs et d'égards; elle est respectée de son mari, vénérée des esclaves, des clients, des enfants, maîtresse dans la maison. La loi et l'usage se trouvent donc ici en désaccord, et dans ce conflit c'est la loi qui en définitive a été vaincue. Les jurisconsultes eux-mêmes le constatent : ils avouent que cette esclave, qui légalement ne peut disposer de rien et qu'on retient dans une tutelle éternelle, se trouve être en réalité l'associée, la compagne, presque l'égale du mari. Elle siége, je dirais volontiers elle trône avec lui près du foyer domestique, dans l'*atrium*. « L'*atrium* n'était point, comme le gynécée, un appartement reculé, un étage supérieur de la maison, retraite cachée et inaccessible. C'était le centre même de l'habitation romaine, la salle commune où se réunissait la famille, où étaient reçus les amis et les étrangers. C'est là, près du foyer, que s'élevait l'autel des dieux lares, et autour de ce sanctuaire était réuni tout ce que la famille avait de précieux ou de sacré, le lit nuptial, les images des ancêtres,

1. Tite-Live, XXXIV, 2. — 2. Tite-Live, XXXIV, 7 : *nunquam exuitur servitus muliebris.*

les toiles et les fuseaux de la mère de famille, le coffre où étaient serrés les registres domestiques et l'argent de la maison. C'est sous la garde de la femme qu'étaient placés tous ces trésors. Elle offrait, comme le chef de famille lui-même, les sacrifices aux dieux lares; elle présidait aux travaux intérieurs des esclaves; elle dirigeait l'éducation des enfants qui, jusque dans l'adolescence, restaient longtemps encore soumis à sa surveillance et à son autorité. Enfin, elle partageait avec le mari l'administration du patrimoine et le gouvernement de la maison. Dès le moment où la nouvelle épouse avait mis le pied dans l'*atrium* de son mari, elle était associée à tous ses droits. C'est ce qu'exprimait une antique formule : au moment de franchir le seuil de sa nouvelle demeure, la mariée adressait à l'époux ces paroles sacramentelles : *ubi tu Gaius, ibi ego Gaia,* là où toi tu es le maître, moi je vais être la maîtresse. La femme devenait maîtresse, en effet, de tout ce dont le mari était maître, et Caton l'Ancien ne faisait qu'exagérer une observation judicieuse lorsqu'il s'écriait plaisamment : « Partout les hommes gouvernent les femmes, et nous, qui gouvernons tous les hommes, ce sont nos femmes qui nous gouvernent[1]. » C'est donc une chimère de prétendre remonter dans l'histoire de Rome jusqu'au temps où les femmes étaient entièrement esclaves dans la maison; jamais elles n'ont été aussi asservies qu'on le suppose. Si les vieux poëtes parlent avec grand respect de la « majesté du père de famille[2] », ils célèbrent aussi

1. Gide, *Étude sur la condition de la femme,* p. 109. — 2. Attius, *Telephus* (Ribbeck, p. 187) : *Ut vim contendas tuam ad majestatem viri.*

« la sainteté du nom de la matrone[1]. » On peut même prétendre que la manière dont les anciens expliquent cette infériorité légale dans laquelle on voulait les retenir ne leur est pas trop défavorable. Le Romain prévoyait que dans cette lutte d'influence qu'il allait livrer avec sa femme il serait vaincu, il se sentait d'avance le plus faible, et il n'avait fait ses lois rigoureuses que pour se donner des armes contre elle; mais les historiens nous disent qu'elle n'avait pas de peine à regagner dans la maison tout ce qu'au dehors la législation lui faisait perdre[2].

Bientôt même cette victoire intérieure et domestique ne lui suffit pas. Périclès disait aux Athéniennes qu'elles n'avaient qu'une gloire à espérer, c'est qu'on ne parlât jamais d'elles ni en bien ni en mal. Une Romaine ne s'en serait pas contentée : en récompense de leur dévouement pour la république, les femmes obtinrent à Rome le droit d'être louées publiquement après leur mort, comme les hommes. Aux obsèques d'une grande dame, le cortége s'arrêtait au forum, et le plus proche parent de la défunte, montant à la tribune, faisait l'éloge de sa naissance et de sa vertu. Elles étaient en possession de ce droit dès l'époque de Camille[3]; avec le temps, elles en conquirent beaucoup d'autres. A mesure qu'on avance dans l'histoire de Rome, on voit leur importance s'accroître. Il leur était arrivé déjà, pendant la république, de n'être pas sans influence sur les délibérations du

1. Afranius, *Suspecta* (Ribbeck, p. 176) : *Tuam majestatem et nominis matronæ sanctitudinem.* — 2. Tite-Live, XXXIV, 2 : *domi victa libertas nostra impotentia muliebri.* — 3. Tite-Live, V. 50.

peuple et du sénat, mais elles n'y intervenaient encore que d'une façon détournée. Sous l'empire, elles ne prennent plus la peine de cacher la part qu'elles ont dans la direction des affaires. Auguste, si jaloux de son pouvoir, consent presque à le partager avec Livie; il la consulte dans les situations graves, il l'associe aux honneurs qu'on lui rend, il lui fait accorder, ainsi qu'à sa sœur Octavie, l'inviolabilité tribunitienne[1]. Claude est entièrement gouverné par ses femmes, et rien ne se fait plus dans l'empire sans leur aveu. Le jour où le chef breton Caractacus fut conduit enchaîné dans les rues de Rome pour orner le triomphe impérial, Agrippine était placée sur un trône, non loin de celui de son mari, entourée comme lui des soldats et de leurs aigles, et le vaincu dut lui rendre les mêmes hommages qu'à l'empereur. « C'était assurément un spectacle nouveau, dit Tacite, et fort opposé à l'esprit de nos ancêtres, de voir une femme siéger devant les enseignes romaines[2] ! » Il ajoute qu'il ne suffisait pas à Agrippine d'être l'épouse du prince et qu'elle voulait qu'on la regardât comme associée à son empire. Cette prétention cessa bientôt de surprendre, tant elle devint commune. Avec les Antonins, on commence à donner aux impératrices le nom de « mères des camps et des légions ; » on y joignit plus tard celui de « mères du sénat et du peuple, » et ces titres n'étaient pas de pures flatteries : il leur est arrivé souvent, avec les Sévères, de disposer de l'empire et de le gouverner à leur gré, sous le nom de leurs maris ou de leurs fils.

1. Dion, XLIX, 38. — 2. Tac., *Ann.*, XII, 37.

L'exemple donné par la cour fut naturellement imité partout. Nous voyons souvent à cette époque les femmes de la haute société de Rome se mêler ouvertement aux intrigues politiques. Elles y apportent ces qualités de finesse et de ténacité qui leur sont ordinaires. Si elles ne peuvent pas demander pour elles-mêmes les charges de l'état, elles ont leurs protégés en faveur desquels elles sollicitent. Sénèque dut en partie sa questure aux démarches actives de sa tante; c'était une femme simple et qui vivait dans la retraite; mais l'affection qu'elle avait pour son neveu la tira de sa solitude et la rendit audacieuse. « Elle a fait des brigues pour moi[1], » nous dit-il. Aussi était-ce une manière de faire son chemin que de chercher à plaire aux dames. Tacite parle d'un consulaire dont le talent consistait à s'attirer leur faveur et qui leur devait sa fortune[2]. Hors de Rome, elles étaient bien plus puissantes encore. Rien ne les empêchait de se donner toute l'importance qu'elles souhaitaient avoir, quand elles n'étaient plus sous les yeux de l'empereur et des gens qu'elles pouvaient craindre. On délibéra un jour dans le sénat pour savoir si l'on devait permettre aux magistrats chargés de gouverner les provinces d'emmener leurs femmes avec eux. Un sénateur rigoureux, Cæcina Severus, se plaignit amèrement de tous les abus dont elles étaient cause, et déclara en propres termes que, « depuis qu'on avait relâché les liens dont les ancêtres avaient cru devoir les enchaîner, elles régnaient dans les familles, dans les tribunaux, dans

1. Sen., *Cons. ad Helv.*, XIX, 2. — 2. Tac., V, 2 : *aptus alliciendis feminarum animis.*

les armées. » La violence de Cæcina eut peu d'approbateurs, et, quoiqu'il fût de règle au sénat de louer sans fin le passé, on fut d'accord qu'en bien des choses on avait eu raison d'adoucir la rigueur des anciennes lois, et on laissa les proconsuls libres de partir avec leur famille, s'ils le jugeaient bon. Tout le monde était pourtant obligé de reconnaître que les reproches qu'on leur faisait n'étaient pas entièrement injustes. Il n'y avait guère de procès de concussion où la femme du gouverneur ne fût impliquée. « Tous les intrigants de la province s'adressaient à elle; elle s'entremettait dans les affaires et les décidait[1]; » elle s'occupait de tout, même de la discipline militaire et de la direction des armées. On en vit qui, à cheval près de leur mari, assistaient à des exercices, présidaient à des revues, haranguaient les troupes[2]. Du moment que l'épouse de l'empereur se faisait appeler la « mère des camps, » celles des légats impériaux semblaient autorisées à rechercher la faveur des légions. Elles y réussissaient souvent, et l'on vit plus d'une fois, ce qui semblerait fort extraordinaire de nos jours, des soldats et des officiers se réunir pour élever une statue à la femme de leur général[3].

Nous sommes très-loin, comme on voit, de la servitude et de la réclusion à laquelle on suppose d'ordinaire que les Romaines étaient condamnées. Ce qui seul est vrai, c'est que cette indépendance qu'on leur accorde est plutôt une affaire de tolérance et d'usage que de principe. Les lois civiles y étaient tout à fait

1. Tac., *Ann.*, III, 33. — 2. Tac., *Ann.*, II, 55. Dion, LIX, 18. — 3. Renier, *Insc. de l'Alg.*, 49.

opposées; la philosophie ne la favorisait pas davantage. Les sages de la Grèce paraissent s'être fort peu occupés de cette question des droits de la femme, si ardemment agitée de nos jours; quand par hasard ils y touchent, on voit bien qu'ils lui sont fort contraires et peu disposés à lui donner une place convenable dans la famille et dans l'état. Lorsque Platon veut tracer le tableau d'une société démocratique « à laquelle ses magistrats, comme de mauvais échansons, ont versé la liberté toute pure, » et qui s'en est enivrée jusqu'à perdre entièrement la raison, il y représente l'esclave refusant d'obéir à son maître et la femme qui prétend s'égaler à son mari[1]. Voilà ce qui lui semble le comble du désordre dans un état mal ordonné! Aristote est plus insolent encore. « Assurément, dit-il, il peut y avoir des femmes et des esclaves qui soient honnêtes; cependant on peut dire d'une façon générale que la femme est d'une espèce inférieure, et l'esclave un être tout à fait méchant[2]. » Les philosophes de Rome, dans leurs ouvrages théoriques, ne s'expriment pas autrement que ceux de la Grèce. Cicéron reproduit le passage de Platon que je viens de citer, et semble l'accepter pour son compte. Sénèque affirme brutalement, comme Aristote, que la femme est un être ignorant et indompté, incapable de se gouverner lui-même, *animal imprudens, ferum, cupiditatum impatiens*[3] *:* il ne peut donc être question de leur accorder des priviléges et de réclamer pour elles plus de justice et d'égalité. Mais à Rome ce que les sages sem-

1. Cicéron a traduit ce passage de Platon dans sa *République,* I, 43. — 2. Aristote, *Poet.,* 15. — 3. Sen., *De const. sap.,* 14.

blaient si éloignés de faire s'était fait tout seul. Contrairement à ce qui arrive d'ordinaire, les principes restèrent en arrière de la pratique, et tandis que les philosophes et les législateurs semblaient s'entendre pour retenir les femmes dans une condition dépendante, l'opinion et l'usage les avaient émancipées. Il faut évidemment chercher l'origine de cette émancipation dans l'idée élevée que les Romains s'étaient toujours faite du mariage. Ils le regardaient comme « le mélange de deux vies[1], » et ce mélange ne pouvait être complet que si tout était commun entre les deux époux. « Quand je t'ai épousé, disait à Brutus la noble Porcia, ce n'était pas seulement pour être, comme une courtisane, à côté de toi au lit et à table, mais pour prendre ma part du bien et du mal qui pourraient t'arriver[2]. » Ce partage égal des biens et des maux introduit un principe d'égalité dans la famille. Rien ne résista dans la suite à ce principe; il finit par vaincre les préjugés du monde, les théories des philosophes et les prescriptions de la loi. Les règlements sévères par lesquels on avait prétendu enchaîner les femmes furent successivement éludés ou abolis. Les jurisconsultes ont montré, et c'est une étude très-piquante, par quelles manœuvres habiles elles parvinrent, sous l'empire, à renverser toutes les barrières élevées autour d'elles par l'ancien droit civil et à devenir tout à fait les égales de leurs maris[3]. On finit même par abroger ce privilége dont le vieux Caton se montre

1. Digeste, XXIII, 2 : *consortium omnis vitæ, individuæ vitæ consuetudo.* — 2. Plutarque, *Brutus,* 13. — 3. Gide, *Étude sur la condition de la femme,* p. 163. Voyez aussi Friedlaender, *Sitteng. Roms*, I, p. 273.

si naïvement fier dans un de ses discours. « Si tu trouves ta femme en flagrant délit d'adultère, disait-il, la loi te permet de la tuer sans jugement. Si par hasard elle te surprenait dans la même position, elle n'oserait pas te toucher du bout des doigts; la loi le lui défend[1]. » L'empereur Antonin fit disparaître cette différence, et l'adultère du mari fut puni comme celui de la femme[2].

Quoique la législation de l'empire porte la trace évidente des changements qui s'accomplissent alors dans la condition des femmes, c'est ailleurs qu'il faut regarder, si l'on veut savoir véritablement jusqu'à quel point elles étaient libres. Ceux qui s'imaginent que leur émancipation est une conquête récente et qui en félicitent à tout moment le monde moderne seraient, je crois, fort surpris si, au lieu d'étudier toujours le monde ancien dans les livres des philosophes ou des jurisconsultes, ils consentaient à le regarder un peu dans la réalité et dans la vie. Les inscriptions nous donnent sur ce point des renseignements fort curieux. Nous sommes moins disposés, après les avoir considérées de près, à plaindre les femmes de Rome, nous trouvons même qu'elles jouissaient de priviléges que celles de nos jours ne possèdent plus. Elles avaient le droit de former, comme les hommes, des associations qui se donnaient des chefs à l'élection[3]. L'une d'entre elles porte le nom respectable de « Société pour la conservation de la pudeur, *Sodalitas*

1. A.-Gelle, x, 23 : *In adulterio uxorem tuam si deprehendisses, sine judicio impune necares; illa te, si tu adulterarere, digito non auderet contingere, neque jus est.* — 2. S. Aug., *De adult. conj.*, 2, 8. — 3. Orelli, 2427.

pudicitiæ servandæ[1]. » A Lanuvium, il y en avait une qui se nommait « le sénat des femmes[2], » et ce nom rappelle une institution fort curieuse de Rome, qui, par malheur, nous est assez mal connue; c'est ce qu'on appelait « la réunion des matrones, *conventus matronarum,* » où se rassemblaient les femmes de grande maison. Suétone rapporte qu'on s'y disputait souvent fort aigrement, et même qu'on s'y battait quelquefois[3]. Une fantaisie de l'empereur Héliogabale donna à cette réunion une importance politique. Il régla de quelles personnes elle serait composée, quels jours on s'y rassemblerait, et voulut qu'elle portât le nom de « petit sénat, *senaculum.* » On y faisait des sénatus-consultes pour trancher toutes les questions d'étiquette; on y décida, par exemple, quel devait être le costume des femmes selon leur rang, à qui appartenait la préséance dans les cérémonies; quand deux d'entre elles se rencontraient, laquelle devait faire les premiers pas pour venir embrasser l'autre; de quelle espèce d'attelage ou de voiture chacune pouvait se servir; pour qui était réservé l'usage des chars traînés par des chevaux ou des mules, des chaises à porteurs garnies d'argent ou d'ivoire; qui avait le droit de mettre de l'or ou des pierreries sur ses chaussures[4], etc. Cette institution bizarre, détruite à la mort d'Héliogabale, qui lui avait donné des attributions ridicules, fut sans doute rétablie par un de ses successeurs, puisqu'elle existait du temps de saint Jérôme[5]; elle a donc duré autant que l'empire. Les femmes de

1. Fabretti, p. 462. — 2. Orelli, 3740. — 3. Suét., *Galba,* 5. — 4. Lampride, *Heliog.,* 4. — 5. S. Jérome, *Epist.,* 43.

naissance plus obscure, et qui ne pouvaient espérer entrer dans « le petit sénat, » n'en formaient pas moins des sociétés qui n'étaient pas sans importance. Il est arrivé à ces sociétés de s'insinuer dans les affaires municipales et d'y jouer un certain rôle. On y délibérait sur des récompenses qu'on voulait accorder à un magistrat de la ville, on y votait des fonds pour élever des monuments et des statues[1]. Dans les élections, les femmes n'étaient pas admises à donner leur suffrage, mais elles avaient le droit de recommander le candidat qu'elles préféraient. Parmi les réclames électorales qui remplissent les murs de Pompéï, beaucoup sont signées par des femmes. Quand elles étaient riches et de bonne naissance, mariées à des personnages importants qui occupaient les premières magistratures, la reconnaissance de leurs concitoyens ne les séparait pas de leurs maris et leur élevait des monuments en commun. Souvent aussi elles cherchent à provoquer cette reconnaissance par des bienfaits particuliers dont elles comblent leur pays[2] : elles construisent des temples, des portiques, elles ornent le théâtre, elles donnent des jeux en leur nom[3]. Les villes paient toujours ces bienfaits par des honneurs publics. Les femmes y reçoivent à peu près les mêmes hommages et prennent les mêmes titres que les hommes. Les grandes associations se mettent sous leur patronage[4] ; on les appelle « mères et protectrices du municipe, » et cette dignité leur est accordée à la suite d'une délibération solennelle qui en rehausse le prix. Nous

1. Orelli, 6211, 6000, 3773. — 2. Orelli, 5158. — 3. Orelli, 5128, 2193. — 4. Orelli, 4643.

avons le texte d'un décret de ce genre, rendu par le sénat d'une ville d'Italie en l'honneur d'une grande dame, Nummia Valeria, prêtresse de Vénus; il y est dit « que tous les sénateurs sont d'accord qu'il est juste de lui donner le nom de protectrice de la ville; qu'il faut obtenir de sa bonté qu'elle veuille bien accepter volontiers et de bon cœur ce titre qu'on lui offre, qu'elle daigne recevoir chacun des citoyens en particulier et la république en général dans la clientèle de sa maison, et que, toutes les fois que l'occasion s'en présentera, elle la défende et la protége par sa puissante intervention; qu'enfin on lui demandera qu'elle permette de lui présenter une table d'airain contenant le décret qu'on vient de rendre et qui lui sera remis par les magistrats de la ville et les premiers du sénat[1]. » Sans doute, on ne doit pas exagérer l'importance de ces hommages : c'étaient des titres honorifiques qui ne conféraient pas de pouvoir réel; il n'en est pas moins vrai de dire que, sous l'empire romain, les femmes s'approchaient plus de la vie publique qu'il ne leur est permis de le faire aujourd'hui[2].

1. Orelli, 4036. — 2. Elles paraissent même, dans certains pays, y avoir tout à fait participé. Dans une ville de l'Afrique, une femme est appelée *duumvira*. (Renier, *Insc. de l'Alg.*, 3914.) Dans les îles Baléares, une autre est dite : *insulæ magisteriis et honoribus omnibus functa*. (*Corp. insc. lat.*, II, 3712.)

II.

Attachement des femmes romaines à la religion de leur pays. — Part que leur fait cette religion. — Cultes qui leur sont réservés. — Services que la religion essaye de leur rendre. — Elle rend le mariage plus solennel et plus sérieux. — Elle leur donne l'occasion d'être plus libres et plus importantes. — Comment peut-on expliquer que les Romaines, si attachées à leur religion nationale, aient embrassé avec tant d'ardeur les cultes étrangers?

Si l'on se trompe sur la situation véritable qu'occupaient les femmes à Rome sous l'empire, on ne se fait pas non plus des idées tout à fait justes sur les sentiments que leur inspirait la religion de leur pays et sur les motifs qui les ont attirées vers les cultes étrangers; il est pourtant nécessaire d'éviter à ce sujet les exagérations et les erreurs.

A Rome, comme ailleurs, les femmes étaient plus religieuses que les hommes. Pour peu qu'un jeune homme appartînt à une famille aisée, on lui faisait étudier de bonne heure la philosophie grecque. Il prenait quelquefois dans cette étude des impressions contraires à la religion de son enfance; le plus souvent elle l'habituait à s'en passer en lui fournissant des solutions plus raisonnables sur la nature de l'homme et de Dieu ; dans tous les cas, il y trouvait un aliment pour l'activité de son esprit. La femme n'était pas sans doute exclue de la philosophie, aucun sage n'avait prétendu que cette étude lui fût interdite. Sénèque déclarait, au contraire, que les imperfections mêmes de sa nature lui faisaient un devoir de s'y livrer : plus elle est emportée par tempérament,

pleine de désirs déréglés et de passions violentes, plus elle doit demander à la raison un frein pour se contenir [1]. Plutarque aussi pensait qu'il est bon qu'elle lise Platon et Xénophon, et il voulait que son mari fût son maître. « Il faut, disait-il, qu'il orne son esprit de philosophie et que, semblable à l'abeille, il rapporte chez lui ce qu'il aura recueilli de meilleur [2]. » Il ne manquait pas à Rome, au Ier siècle et auparavant, de femmes qui n'étaient pas étrangères aux idées philosophiques. L'amie de Cicéron, Cærellia, voulait être la première à lire son traité *Du souverain bien* [3]. Quand Livie eut perdu son fils Drusus, elle appela, pour la consoler, le sage Areus qui était, dit Sénèque, le philosophe de son mari [4]. Ce fut même comme une mode, à cette époque, chez les femmes du monde qui vivaient assez légèrement, de paraître avoir du goût pour ces graves études, et Horace rapporte qu'on voyait souvent chez elles les ouvrages des stoïciens sur des coussins de soie [5]. C'est dans les mêmes mains sans doute qu'Épictète trouvait plus tard les traités de Platon, surtout sa *République*, où il se prononce pour l'abolition du mariage et la communauté des femmes [6]. Mais ce n'étaient en somme que des exceptions. La philosophie n'exerça guère une influence sérieuse que sur quelques femmes d'élite ; les autres l'ignoraient ou en faisaient peu d'usage. La religion leur tenait lieu de tout ; rien ne les en détachait, et c'est

1. Sénèque, *De const. sap.*, 14, 1. Voyez aussi *Consol. ad Helv.*, 17, 4. — 2. *Conjug. præc.*, p. 145. — 3. Cic., *Ad Atticum*, XIII, 21. — 4. *Philosopho viri sui.* Sénèque, *Cons. ad Marc.*, 4, 2. — 5. *Epod.*, 8, 15. — 6. Epict., *Frag.*, 53.

de ce côté que l'ardeur de leur esprit se tournait sans partage. Les Romains n'auraient guère compris une femme qui fût esprit fort et incrédule. Même quand ils ne croyaient pas beaucoup aux dieux pour leur compte, ils n'étaient pas fâchés qu'on y crût chez eux. Cicéron, qui se moquait si gaiement de toutes les fables de la mythologie, trouvait tout naturel que sa femme fût dévote, et ne faisait rien pour la gagner à ses opinions. Les prières, les sacrifices, la célébration des anciens rites, convenaient à une matrone qui se respectait. Il fallait qu'elle fréquentât les temples et qu'elle accomplît rigoureusement tous ses devoirs religieux. Plaute a semblé tracer dans son *Amphitryon* le portrait idéal d'une Romaine ; parmi les qualités qu'il lui attribue, à côté de la réserve, de la gravité, du respect des parents, de l'obéissance au mari, il place la crainte des dieux[1]. Quand cette crainte n'était pas mêlée de superstition, c'était le plus bel éloge qu'on pût faire d'une matrone, et on le disait dans son épitaphe[2].

Ce qui fait qu'on est quelquefois surpris qu'elles aient éprouvé ces sentiments de piété sincère pour les dieux de leur pays, c'est qu'on suppose ordinairement que la religion les traitait alors aussi mal que la loi et qu'elles n'avaient pas plus de place dans le culte national que dans la société civile ; mais il n'en est rien. La constitution antique de la famille romaine ne fait pas de la religion domestique un privilége pour l'homme. La femme partage avec son mari le soin de prier les

1. Plaute, *Amph.*, II, 2, 211. — 2. *Pia sine superstitione*, Orelli, 4859.

dieux, et les enfants aident leurs parents. Le fils apporte les objets du sacrifice, la fille entretient le feu du foyer, qui est une image sacrée de la famille, et qu'on ne doit jamais laisser éteindre. Dans l'état, qui n'est qu'une famille agrandie, les mêmes institutions se retrouvent. La plupart des prêtres, ceux surtout dont l'origine est la plus ancienne, sont assistés par leur femme dans leur ministère sacré. La *flaminica* remplit des devoirs presque aussi délicats que le *flamen* son mari, et elle est soumise à des prescriptions aussi minutieuses. La jeune fille, dont le rôle était si important dans la religion de la famille, est remplacée dans celle de l'état par les vestales. Six patriciennes, choisies dans les plus grandes maisons de Rome, font vœu de se consacrer pendant trente ans au service des dieux. Elles doivent rester chastes, sous peine de mort, pour être dignes d'entretenir le feu éternel dans le foyer public. La situation de la femme était donc à peu près égale à celle de l'homme dans ces vieilles cérémonies, et, quoique l'homme se soit fait ensuite la meilleure part dans la religion comme partout, elles n'ont jamais cessé d'avoir accès aux fonctions sacerdotales, ce qui n'arrive plus aujourd'hui. Il y avait sans doute des cultes dont elles étaient exclues : elles n'entraient pas dans le temple d'Hercule et les cérémonies de l'*ara maxima* leur étaien interdites ; mais elles possédaient aussi des cultes pour elles, auxquels les hommes ne devaient pas participer. Celui de la Bonne Déesse leur appartenait en propre[1] ;

1. Je veux dire que les hommes n'avaient pas accès aux mystères de la

Plutarque dit qu'elles avaient dans leurs maisons de petits oratoires où elles adoraient leur divine protectrice[1]. Tous les ans, les grandes dames de Rome se réunissaient chez le premier magistrat de la république pour y célébrer les mystères de *Bona Dea;* la présence de l'autre sexe était si rigoureusement défendue qu'on allait jusqu'à voiler les tableaux où quelque homme était représenté. On sait que l'année où César fut consul, le beau Clodius, amoureux de sa femme, eut l'effronterie de pénétrer sous un déguisement dans la maison consulaire, et que, malgré l'affaiblissement des anciennes croyances, ce scandale souleva l'indignation générale. C'étaient aussi des cultes réservés uniquement aux femmes que ceux de la *Pudeur patricienne* et de la *Pudeur plébéienne*. Dans un grand nombre d'autres, elles avaient des priviléges particuliers et occupaient la première place : tel était celui de la Diane des bois (*Diana nemorensis*). Son temple, placé dans un site ravissant, au pied du mont Albain, sur les bords d'un lac qu'on appelait « le miroir de Diane, » était le rendez-vous du beau monde. Tout autour s'étendait un bois sacré où les arbres reliés entre eux par des bandelettes portaient des tableaux qui indiquaient les vœux que la déesse avait écoutés et les miracles qu'elle avait faits[2]. Il était d'usage, quand on avait été exaucé par elle, de se rendre à son temple le soir, une couronne sur la tête,

Bonne Déesse, mais il leur était permis de la prier et de réclamer sa protection. Les petites gens n'y manquaient pas. Voyez Orelli, 1514 et sq.

1. Plutarque, *Quœst. rom.*, p. 268. — 2. Ovide, *Fast.*, III, 267. *Ars am.*, I, 230 et sq.

un flambeau allumé dans la main. Les jours de fête, la forêt d'Aricie paraissait en flammes [1]. C'était une des promenades favorites de toutes les dames de Rome, et l'on y rencontrait aussi bien ces belles affranchies qui ne cherchaient qu'une occasion de voir et d'être vues [2], que les matrones honnêtes qui venaient remercier la déesse du retour heureux d'un mari [3].

Il faut donc reconnaître, contrairement à l'opinion commune, que les femmes n'avaient pas à se plaindre de la religion romaine et qu'elle ne leur faisait pas une condition inférieure à celle des hommes. Les inégalités dont elles étaient victimes venaient uniquement du droit civil ; la religion ne les sanctionnait pas, il semble même, à certains indices, qu'elle leur était contraire et qu'elle cherchait à les réparer. Elle avait fait des efforts sérieux pour rendre le mariage plus solennel. Avant de se marier, les deux fiancés faisaient un sacrifice ensemble, « car il n'est pas permis, disait Servius, de commencer la culture d'un champ ou de se marier sans prier d'abord les dieux [4]. » Le lendemain des noces, l'épouse devait sacrifier dans la maison de son mari : c'était une manière d'en prendre possession et de se faire agréer par les dieux de sa famille nouvelle [5]. Cet appareil religieux dont le mariage était entouré en faisait un acte sacré. Il était naturel qu'étant accompli avec tant de solennité, il ne pût être légèrement rompu; aussi la religion semblait-elle tendre à le rendre indissoluble. Dès les temps les plus anciens, elle regardait comme un

1. Stace, *Silvæ*, III, 1, 55. — 2. Properce, III, 39. — 3. Orelli, 1454. — 4. Serv., *Æn.*, III, 136. — 5. Macrobe, *Sat.*, I, 15, 22.

sacrilége et, dit-on, faisait punir de mort le divorce non motivé[1]. Le vrai mariage religieux (*confarreatio*), celui qu'elle imposait à certains de ses prêtres, ne pouvait être rompu qu'avec les plus grandes difficultés. Elle voyait avec déplaisir les secondes noces, que devaient plus tard condamner aussi quelques Pères de l'Église. Dans beaucoup de cultes, on ne choisissait les prêtresses que parmi les femmes qui n'avaient été mariées qu'une fois : elles étaient aussi les seules qui eussent le droit d'aller prier à l'autel de la *Pudeur* et d'apporter des couronnes dans le temple de *Fortuna muliebris* ou de la vieille déesse *Mater matuta*[2]. De là vint que l'opinion faisait un titre d'honneur aux femmes de n'avoir eu qu'un mari, et qu'on les en félicite si souvent dans leurs épitaphes. On peut donc dire que la religion romaine, en sanctifiant le mariage, en faisant quelques efforts pour l'empêcher de devenir un concubinage légal, cherchait à protéger la dignité de la femme. Elle y a peu réussi, et la multiplicité des divorces au Ier siècle de l'empire prouve que, dans cette tentative au moins, elle n'eut guère d'influence sur les mœurs publiques.

Elle fut d'autres fois plus heureuse et rendit aux femmes des services qu'elles n'ont pas dû oublier. Presque tous les peuples antiques les condamnaient à une réclusion sévère et faisaient de leur demeure une prison. Ce préjugé était sans doute beaucoup moins fort à Rome qu'en Grèce; il y existait pourtant, et les anciennes inscriptions nous montrent qu'on leur faisait

1. Plutarque, *Romulus*, 22. — 2. Tertullien, *De monog.*, 17. *De exhort. cast.*, 13.

une gloire « de garder la maison et de filer leur quenouille ; » mais, pendant que l'opinion leur commandait d'y rester, la religion leur donnait des motifs légitimes pour en sortir. Il leur fallait bien, les jours de fête, se réunir à leurs compagnes pour prier ensemble les dieux ; les rituels le voulaient ainsi, et personne n'aurait osé s'y opposer. Ces réunions, qui les arrachaient un moment à la monotonie de la vie intérieure, étaient attendues avec impatience. Lucilius laisse entendre que quelques-unes en profitaient pour se soustraire à la surveillance jalouse de leurs maris[1]. C'est à cause de ces solennités qu'on aimait tant le séjour des grandes villes où les fêtes sont plus brillantes et reviennent plus souvent[2]. Les femmes prirent bientôt l'habitude de n'y paraître qu'avec un train qui répondait à leur fortune. Polybe, parlant d'Émilia, sœur de Paul-Émile, qui avait épousé Scipion l'Africain, dit « qu'elle étalait dans ces cérémonies un luxe conforme au rang d'une Romaine qui avait été associée à la vie et à l'opulence d'un Scipion, qu'elle s'y faisait accompagner par un grand nombre de serviteurs, et que, sans parler de la richesse qui éclatait dans sa toilette et dans ses voitures, on voyait des corbeilles, des vases et tous les objets nécessaires aux sacrifices, en or et en argent, la précéder dans ces pompes solennelles[3]. » La religion fournissait donc une occasion aux femmes de sortir de leurs demeures, de se faire voir en public et dans l'appareil qui convenait le mieux à leur amour-propre ;

1. *Aut operata aliquo in celebri cum æqualibu' fano.* Nonius, 523, 9. — 2. Térence, *Hecyra,* IV, 2, 16. — 3. Polybe, XXXII, 12.

elles en étaient trop heureuses pour ne pas lui en garder une grande reconnaissance. La religion les aida aussi à s'insinuer de quelque manière dans la vie publique, malgré les préjugés qui les en écartaient. Elles obtenaient les honneurs sacerdotaux, elles étaient prêtresses de Junon, de Vénus, de Cérès, et comme quelques-uns de ces cultes avaient une grande importance et une sorte de caractère officiel, qu'elles étaient chargées de prier pour tous les citoyens et portaient quelquefois le titre de *sacerdos publica*, on prenait l'habitude de ne pas les séparer des autres magistrats de la ville. Elles avaient part aussi au culte des Césars, qui était si étroitement lié à l'administration des provinces et des municipes, et devenaient prêtresses des impératrices déifiées. Pour honorer Livie ou Faustine, quand un décret du sénat leur eut décerné l'apothéose, on faisait choix de l'épouse de quelque personnage important, qui lui-même était revêtu de fonctions civiles, et qui souvent était prêtre d'Auguste ou d'Antonin. Le mari et la femme avaient des attributions semblables; nommés tous les deux de la même façon, par le suffrage des mêmes personnes, ils remerciaient leurs électeurs en leur faisant les mêmes présents. Les *flaminicæ* élevaient des monuments et donnaient des jeux comme les *flamines*, et leur libéralité était payée de la part de leurs concitoyens par les mêmes hommages. Les femmes devaient donc à la religion ces honneurs qui satisfaisaient leur vanité et cette sorte d'importance dont elles étaient fières. Il était naturel qu'elles lui en fussent très-reconnaissantes.

La seule raison qu'on pourrait avoir de penser qu'elles ne tenaient guère aux dieux anciens, c'est qu'elles ont toujours été les premières à se précipiter vers les nouvelles divinités. Mais on a tort de regarder cet empressement pour les cultes étrangers comme une sorte de protestation contre le culte national; il faut y voir plutôt une conséquence naturelle des sentiments religieux que ce vieux culte avait développés dans leur cœur. Ce n'est pas en haine des dieux de leur pays qu'elles faisaient un si bon accueil à ceux des pays voisins; c'était, au contraire, la piété qu'elles éprouvaient pour les divinités de Rome qui les disposait à bien recevoir celles de tous les peuples. Une dévotion les menait à l'autre, et elles les accommodaient toutes ensemble. Quand l'ardeur de leurs sentiments pieux ne trouvait plus à se satisfaire dans leur antique religion, elles cherchaient à se contenter ailleurs, mais ces pratiques nouvelles n'étaient qu'une sorte de complément et de surcroît; elles n'effaçaient pas le respect que l'on gardait toujours pour les anciennes. Au sortir des temples d'Isis ou de Cybèle, les femmes n'oubliaient pas d'aller prier Junon et Minerve au Capitole, ou Diane sur l'Aventin. Ce mélange, qu'elles se permettaient sans scrupule, dura jusqu'au jour où la même piété qui les avait conduites dans les sanctuaires des dieux de l'Égypte et de la Syrie les jeta au pied des autels du Christ. Cette fois elles eurent affaire à une religion jalouse, qui ne souffrait pas de partage, et il leur fallut se décider entre leur nouveau culte ou celui de leur famille et de leur jeunesse. Si elles n'hésitèrent pas dans

leur choix, ce n'est pas, comme on l'a prétendu, parce que leur ancienne religion ne s'occupait pas assez d'elles et ne leur faisait pas une place qui leur suffît; leur préférence tenait à d'autres causes qui leur font plus d'honneur et qu'il est inutile d'énumérer ici.

III.

Les Romaines de l'empire méritent-elles les reproches que leur font les moralistes de leur temps? — Idée que les anciens Romains se faisaient de la femme. — Éducation qu'ils lui donnaient. — Conséquences de cette éducation. — Façon de vivre des Grecs dans leur famille. — Les Romains commencent à imiter la facilité des mœurs grecques. — Ce qui les arrêta dans cette imitation. — Changement dans l'éducation et les habitudes des femmes sous l'empire. — Ce changement explique pourquoi les moralistes leur sont si sévères. — Que faut-il penser des reproches qu'ils leur adressent? — Démentis que se donnent à eux-mêmes Sénèque et Tacite.

Il est beaucoup plus difficile d'apprécier la conduite des femmes au IIe siècle que de chercher à savoir quelle situation leur faisaient alors la société civile et la religion. Les écrivains de cette époque leur sont en général fort contraires; il n'en est aucun qui ne les traite durement, et c'est contre eux que Juvénal dirige ses attaques les plus piquantes. Nous avons vu qu'on doit beaucoup rabattre des violences de Juvénal; quant à la mauvaise humeur des autres, il faut bien croire qu'elle était en partie justifiée; mais en partie aussi elle s'explique par un changement profond qui s'était opéré dans les habitudes et la vie des femmes sous l'empire et qu'il faut connaître, parce qu'il aide à comprendre la sévérité des jugements qu'on a portés sur elles.

L'idée que les anciens Romains se faisaient de la mère de famille était grave. La matrone devait conduire la maison et partager avec le mari le gouvernement domestique. Ces fonctions exigeaient un esprit sérieux, un caractère résolu; c'étaient aussi les mérites qu'on prisait le plus chez les femmes, ce sont ceux que Plaute leur attribue dans toutes ses pièces. La douceur, la grâce, la tendresse, semblent réservées chez lui aux courtisanes; les jeunes filles ou les femmes de naissance libre qu'il met sur la scène ne connaissent pas les effusions ou les emportements de la passion; elles ne sont jamais timides ni rêveuses; elles ont un air décidé, elles parlent d'un ton ferme et viril. Dans la pièce intitulée *le Perse*, un parasite éhonté veut mêler sa fille à une basse intrigue qui doit lui procurer de bons dîners pour le reste de ses jours. Elle résiste avec une fermeté froide; pour échapper à ce danger que court son honneur, elle n'a pas recours aux gémissements et aux larmes, elle est grave, sentencieuse, elle discute et raisonne : « Nous sommes bien pauvres, dit-elle à son père, mais il vaut mieux vivre misérable que de faire ce que tu veux. La pauvreté devient plus lourde à porter si l'on y joint l'infamie [1]. » Quand Alcmène se voit outragée par Amphytrion, elle n'essaie pas de le toucher par ses pleurs; elle veut le convaincre par ses raisonnements [2]. Elle se garde bien de supplier, elle en appelle à sa conscience et à Junon, « la mère de

1. *Persa,* III, 1, 19. — 2. *Amph.,* II, 2, 188 :

Istuc facinus quod tu insimulas nostro generi non decet;
Tu, si me impudicitiæ captas, non potes capere.

famille, » elle lui offre de prouver sa vertu par témoins; mais aussitôt qu'elle s'aperçoit qu'elle ne parvient pas à le détromper, elle prend sa résolution sans faiblesse et demande le divorce. « Reprends ton bien, lui dit-elle, et rends-moi ce qui m'appartient. » Elle ne veut pas rester un moment de plus avec lui; elle le prie de lui donner des gens pour l'accompagner chez elle, et, comme il paraît hésiter à le faire, elle se décide à s'en aller « escortée de sa seule pudeur. » Telle était évidemment l'idée qu'on se faisait alors des femmes, et les qualités que Plaute leur accorde étaient celles qu'on tenait le plus à retrouver dans une matrone accomplie.

L'éducation qu'on leur donnait était tout à fait propre à les développer chez elles. Dans les maisons riches, les jeunes filles étaient élevées, comme leurs frères, par des esclaves lettrés; elles recevaient les mêmes leçons, on les faisait étudier dans les mêmes livres, elles écoutaient le grammairien lire et commenter les grands poëtes de la Grèce et de Rome, et prenaient, dès leur jeunesse, pour Ménandre, pour Térence, un goût qu'elles gardaient d'ordinaire pendant toute leur vie [1]. Les plébéiennes étaient envoyées aux écoles publiques, sur le forum, auprès des Boutiques vieilles [2]. Ces écoles étaient fréquentées aussi par les garçons [3], et, comme il arrive encore en Amérique, on y élevait les deux sexes ensemble. Il résultait souvent de cette

1. Voyez Friedlænder, *Sitteng. Roms,* I, 265. — 2. Tite-Live, III, 44. — 3. Martial dit, en parlant du maître d'école : *invisum pueris virginibusque caput,* IX, 68.

éducation commune qu'ils avaient, non-seulement les mêmes connaissances, mais des qualités semblables. On n'enseignait pas plus aux filles qu'aux garçons les arts qui ne semblaient pas compatibles avec la gravité des mœurs romaines. On répugnait, par exemple, à leur apprendre la danse. « Il n'y a presque personne, disaït Cicéron, qui se permette de danser tant qu'il est à jeûn [1]. » On redoutait aussi pour elles la musique et le chant. Sans doute, dans quelques circonstances graves, après de grands malheurs ou des victoires inespérées, on avait vu des jeunes filles, au milieu des cérémonies publiques, chanter des hymnes aux dieux pour désarmer leur colère ou les remercier de leurs bienfaits; mais ces occasions étaient rares. D'ordinaire le chant n'était guère mieux vu que la danse, et Scipion Émilien, un ami de la Grèce pourtant, les condamnait sévèrement l'un et l'autre lorsque, pendant sa censure, il fit fermer les écoles qui s'étaient furtivement ouvertes à Rome pour les enseigner. « On corrompt notre jeunesse, disait-il au peuple, en lui faisant connaître des arts malhonnêtes. On lui apprend à chanter, ce que nos aïeux regardaient comme honteux pour un homme libre. Des jeunes filles, des jeunes gens de bonne maison s'en vont dans les écoles de danse parmi les baladins. On me l'avait bien dit, mais je ne pouvais pas croire qu'on pût donner une éducation pareille à ses enfants quand on portait un nom honorable. On m'a conduit dans une de ces écoles, et, par Hercule! j'y ai

1. Cic., *Pro Murena*, 6 : *nemo fere saltat sobrius.*

vu plus de cinq cents garçons ou filles. Dans cette foule, il y avait (j'en rougis pour Rome!) le fils d'un candidat aux honneurs publics, un enfant de douze ans, portant encore la bulle à son cou, qui dansait avec des crotales une danse tellement impudique qu'un esclave débauché ne se la permettrait pas sans rougir[1]! » La danse était plus rigoureusement interdite que le chant, mais la musique même était suspecte; c'est un art qui s'adresse moins à la raison qu'à la sensibilité, qui fait plus rêver qu'agir, et l'on voulait qu'une femme fût prête à l'action comme un homme.

Cette éducation n'a pas été sans doute inutile à donner aux Romaines des premiers siècles leur caractère énergique et viril. Peut-être trouvera-t-on qu'elles ont poussé ce caractère un peu trop loin. On aime aujourd'hui chez la jeune fille un air plus timide, quelque chose de plus tendre et de moins résolu. La faiblesse paraît un de leurs plus grands attraits : les Romains pensaient que la force vaut mieux. Quand l'homme élève la femme pour lui, il est naturel qu'il cherche à lui donner surtout la douceur et la grâce : il n'y a rien qui les rende plus agréables à ceux qui doivent vivre près d'elles; mais s'il s'agit de les élever pour elles-mêmes et dans leur intérêt, si l'on veut qu'elles soient capables de remplir un rôle actif dans les luttes de la vie, il faut qu'elles acquièrent d'abord les connaissances qui leur permettent d'y prendre part sans trop d'infériorité. Si l'on n'a pris soin de former leur esprit et de

1. Macrobe, *Sat.*, III, 14, 7.

tremper leur âme d'une certaine façon, elles y seront trop facilement vaincues. On a été quelquefois choqué d'entendre dire à La Bruyère qu'on ne peut rien mettre au-dessus d'une belle femme qui aurait les mérites d'un honnête homme. Cette maxime, qui pouvait surprendre au XVIIe siècle, devient plus vraie tous les jours. Dans une société comme la nôtre, où les relations du monde ont un peu perdu de leur importance, où l'on vit plus retiré, les qualités qui brillent surtout hors de la maison, et dont on se met principalement en dépense avec les étrangers, ont moins de prix. Au contraire, on s'attache de plus en plus à celles qui sont de mise chez soi et dans la pratique de la vie commune, la sûreté du commerce, la solidité de la raison, la justesse de l'esprit, la fermeté du caractère. Il ne faut pas être un grand prophète pour prévoir que, la situation des deux sexes devenant de plus en plus semblable, l'éducation des femmes se rapprochera tous les jours de celle des hommes, et qu'on reviendra, dans une certaine mesure, à l'idéal que les Romains se faisaient de la mère de famille.

Un moment arriva pourtant où cet idéal, s'il n'avait été un peu tempéré, pouvait présenter quelque péril. Quand les mœurs devinrent plus élégantes et les esprits plus cultivés, quand on prit l'habitude de se réunir davantage et de moins rester dans sa famille, on dut être tenté de demander aux femmes d'autres qualités que celles dont on s'était jusque-là contenté. En vivant d'une manière nouvelle, on éprouvait des besoins nouveaux, et il était à craindre que, pour les satisfaire, on n'eût recours au système des Grecs. En Grèce, comme à

Rome, la femme était chargée de diriger le ménage et de mener la maison, mais la maison et le ménage n'y avaient pas la même importance qu'à Rome. Le Grec vivait chez lui le moins possible ; il n'y cherchait que le nécessaire, le vivre et le couvert, comme dit La Fontaine. Quant à ce superflu qui fait tout l'agrément de l'existence, il se le procurait ailleurs. C'était chez eux la coutume de faire ouvertement deux parts de la vie : celle qu'on passait dans la maison était la plus ennuyeuse et la plus courte ; on ne s'y plaisait guère, on n'y trouvait personne avec qui l'on aimât à causer. « Y a-t-il quelqu'un, disait Socrate à l'un de ses amis, à qui tu parles moins qu'à ta femme[1] ? » Lorsqu'on voulait se divertir, donner quelque distraction à son esprit ou quelque aliment à son âme, on sortait de chez soi, on cherchait au dehors ce que la vie intérieure ne pouvait pas donner. C'est ainsi que la courtisane était devenue le complément naturel du mariage. Ce partage ne choquait personne, et Démosthène disait le plus simplement du monde : « Nous avons des amies pour le plaisir, des épouses pour nous donner des enfants et conduire la maison[2]. »

Les courtisanes ne manquaient certes pas à Rome. Dès la fin de la seconde guerre punique, Plaute prétend qu'il y en avait plus que de mouches lorsqu'il fait très-chaud[3] ; mais il est douteux qu'elles fussent semblables à cette Aspasie qui charmait Périclès, ou à Léontium qui était capable de composer des ouvrages de philoso-

1. Xénophon, *Econ.*, III, 12. — 2. Démosthènes, *Contra Neæram. Sub fin.* — 3. Plaute, *Trucul.*, I, 1, 45.

phie. Elles offraient beaucoup moins de séductions aux esprits délicats, et, quoique la morale publique fût très-indulgente pour elles et qu'on ne trouvât rien à redire à ceux « qui, au lieu de mettre le pied dans les sentiers interdits, se contentent de marcher dans le grand chemin[1], » la société qui les fréquentait n'était ni aussi nombreuse, ni surtout aussi choisie que dans les villes de la Grèce. A ce moment, le Romain n'éprouvait pas encore autant que le Grec le besoin de se distraire hors de chez lui. Quand ses affaires étaient terminées, il rentrait dans sa maison et y restait volontiers ; il était heureux de se reposer dans sa famille des fatigues de la vie politique. Moins poëte, moins artiste, moins curieux que l'Athénien, il se passait plus facilement des conversations sérieuses ou légères, des fêtes élégantes, des réunions distinguées auxquelles préside une femme d'esprit. Le goût devait pourtant aussi lui en venir, à mesure qu'il connaissait mieux la Grèce et qu'il se familiarisait avec sa littérature et ses arts. Vers le VIIe siècle, les mœurs subirent à Rome de graves atteintes. On commençait à trouver moins de plaisir dans la vie de famille, et il arriva, par une coïncidence fâcheuse, qu'à mesure que l'attrait qui retenait les Romains chez eux était moindre, celui qui les attirait au dehors devenait plus puissant. Pour l'esprit et la grâce, les courtisanes de Rome finirent par rivaliser avec celles de Corinthe ou d'Athènes. On mettait un soin extrême à les bien élever ; celles qu'on destinait d'avance aux plaisirs des

1. Plaute, *Curcul.*, I, 1, 33.

jeunes gens de grande maison étaient ornées de tous les talents nécessaires pour les charmer et les retenir. Ovide énumère tout ce qu'il faut leur apprendre[1]; c'est une éducation complète. « Est-il nécessaire de dire qu'elles doivent savoir danser? Il faut bien qu'elles puissent, à la fin d'un repas, agiter les bras en cadence, quand les convives le désirent. » Elles doivent être musiciennes aussi, tenir avec grâce l'archet de la main droite et la cithare de la gauche; il faut qu'elles chantent surtout : « C'est une douce chose que le chant. Beaucoup de femmes, qui manquaient de beauté, ont séduit par la douceur de leur voix. Qu'elles répètent tantôt les chansons qu'on entend dans les théâtres et tantôt les airs de l'Égypte. » Il n'est pas inutile non plus qu'elles sachent bien écrire : « Que de fois n'est-il pas arrivé que la conquête encore douteuse d'un amant a été achevée par un billet spirituel, et qu'au contraire le méchant style d'une femme a détruit l'effet qu'avait produit sa beauté? » Elles doivent savoir les vers des poëtes qui ont célébré l'amour, surtout ceux de Callimaque et de Sappho, et ceux des Romains qui les ont imités. Il est question, dans Horace, de grandes écoles où de jeunes et belles affranchies apprenaient à chanter les poésies de Catulle, sous la direction des plus grands musiciens de Rome[2]. Ces talents qu'elles se donnaient avec tant de peine ne leur furent pas sans profit. Quelques-unes d'entre elles arrivèrent à d'aussi brillantes fortunes que les courtisanes de la Grèce. Telle fut la comédienne Cythéris, la

1. Ovide, *Ars am.,* III, 315. — 2. Horace, *Sat.,* 1, 10, 91 et les commentateurs.

maîtresse du riche Eutrapelus et d'Antoine, celle dont l'infidélité causa tant de douleur à Gallus que son ami Virgile crut devoir, dans une églogue, convoquer tous les dieux de l'Olympe pour venir le consoler. Cicéron raconte qu'il dîna un jour avec elle, en compagnie du sage Atticus et d'autres gens d'importance, et il s'excuse gaiement de l'avoir fait en rappelant que le philosophe Aristippe ne rougissait pas d'être l'amant de Laïs[1]. L'exemple des Grecs commençait donc à gagner les Romains; on s'habituait, à ce qu'il semble, à ce partage de la vie qui existait chez eux entre la courtisane et l'épouse légitime, et Antoine avait osé traverser toute l'Italie suivi de deux litières, dont l'une portait sa femme et l'autre Cythéris[2].

Les Romains s'arrêtèrent pourtant sur cette pente. Malgré de grands dérèglements, ils ne sont jamais arrivés tout à fait à cette facilité des mœurs grecques qui met l'épouse et la courtisane à peu près sur la même ligne. Ce qui ne fut pas inutile à les préserver de cet excès, c'est l'habitude que prirent alors les femmes de ne pas s'occuper seulement des devoirs sérieux de la vie et de rechercher aussi les agréments plus futiles que l'opinion semblait leur interdire. En remplaçant leur raideur ancienne par des manières plus aisées, en se permettant d'apprendre la danse et le chant, en devenant plus sensibles aux jouissances des lettres et des arts, en osant sortir de leur intérieur sévère pour se mêler plus souvent aux réunions du monde, elles désar-

1. Cic., *Ad fam.*, IX, 26. — 2. Cic., *Ad Att.*, X, 10, 5.

mèrent les courtisanes de leurs plus puissantes séductions. Le Romain qui pouvait trouver réunies chez sa femme des qualités que le Grec divisait était moins tenté de les chercher ailleurs. De tout temps, il y avait eu des matrones qui avaient voulu s'affranchir de cette réserve que les préjugés leur imposaient. On en avait vu, même aux époques où les mœurs étaient les plus sévères, qui essayaient de se donner un peu plus de liberté et qui osaient acquérir des talents suspects. Vers le IVe siècle, la vestale Postumia fut accusée d'avoir manqué à ses devoirs. La seule raison qu'on avait de le croire, c'est qu'elle se mettait trop bien et qu'on lui trouvait un esprit trop enjoué : ce goût pour la parure et pour la gaieté la faisait soupçonner de tous les crimes. Elle fut pourtant acquittée ; mais le grand pontife, en la rendant à ses fonctions, eut soin de lui recommander de mener désormais une vie plus grave et d'accomplir son ministère « plutôt comme une sainte femme que comme une personne d'esprit[1]. » On était devenu bien moins rigoureux vers la fin de la république. Le nombre des femmes mieux élevées, plus instruites, était alors beaucoup plus considérable. Plutarque nous dit de Cornélie, qui avait épousé Pompée, « qu'elle était lettrée, jouait de la lyre, connaissait la géométrie, et pouvait écouter avec fruit des conversations philosophiques. » Il ajoute « qu'elle avait su se préserver des défauts que n'évitent pas toujours les jeunes femmes qui sont versées dans ces études, l'exagération et le pédantisme[2]. »

1. Tite-Live, IV, 44 : *sancte magis quam scite.* — 2. Plut., *Pompée*, 55.

Il est probable que Cornélie dissimulait ses talents pour ne pas soulever contre elle les préjugés anciens, et la plupart des femmes qui se respectaient faisaient comme elle. D'autres se moquaient ouvertement de l'opinion et vivaient sans se gêner, à la façon des femmes légères de Grèce. Telle était cette Clodia qui osait arrêter les jeunes gens dans la rue et les invitait à ses fêtes. Nous savons qu'elle aimait beaucoup les poëtes de talent et qu'elle faisait elle-même des vers à l'occasion. Telle était aussi cette Sempronia, qui avait tant d'esprit, qui connaissait les lettres grecques et latines, et dont Salluste nous dit « qu'elle dansait mieux qu'il ne convenait à une honnête femme[1]. » C'était, du reste, le moindre de ses soucis d'être honnête ou même de le paraître. « Il n'y avait rien qui lui fût moins cher que la réputation et l'honneur. » Elle faisait des dettes et ne payait pas ses créanciers; elle avait été mêlée à des affaires honteuses d'escroquerie et même d'assassinat; elle vivait d'expédients, jusqu'à ce qu'enfin, se trouvant sans crédit et sans ressource, elle fut réduite à s'engager dans la conjuration de Catilina.

L'exemple de Sempronia et de Clodia était très-fâcheux : il semblait donner raison aux gens qui redoutaient pour les femmes les conséquences d'une éducation moins sévère et d'une conduite plus libre. Il est sûr qu'ils n'avaient pas tout à fait tort d'être alarmés : les prescriptions de l'opinion se tiennent toutes un peu; s'il en est beaucoup de futiles, il s'en trouve aussi de fort

1. *Catil.*, 25.

respectables, et, quand on s'habitue à négliger les unes, on est amené naturellement à moins tenir compte des autres. Le plaisir de la révolte, le plus vif et le plus sensible de tous les plaisirs, entraîne bientôt à se mettre en opposition avec toutes les maximes reçues, et le public ne se trompe pas toujours quand il prétend que l'habitude de braver les plus indifférentes suppose qu'on a moins de respect pour les plus graves. Cependant, malgré les plaintes bruyantes d'honnêtes gens qui voyaient avec peine qu'on s'éloignât des mœurs antiques, la société romaine du VIIe siècle paraissait très-disposée à se relâcher beaucoup de la sévérité d'autrefois. Ce mouvement fut encore précipité par la catastrophe qui mit fin à la république. Dans cet intervalle de vingt années qui sépare Pharsale d'Actium, et qui fut un véritable interrègne, comme il n'y avait d'autorité que la force, que personne ne comptait sur le lendemain et qu'une bataille pouvait tout changer en un moment, on se contentait de vivre au jour le jour. Cette époque étrange ressemble assez au temps de notre directoire : au sortir de révolutions sanglantes, à la veille de bouleversements prévus, on ne songe guère à l'avenir, on n'a plus de souci du passé, on s'habitue à ne plus respecter les traditions, et chacun se croit tout permis. On vit alors un personnage politique, le consulaire Plancus, s'adapter une queue de poisson, se peindre en bleu de mer, et, la tête couverte de roseaux, exécuter la danse du dieu marin Glaucus, dans un dîner de Cléopâtre[1]. Quand

1. Velleius Paterc., II, 83.

l'ordre fut rétabli, l'opinion était changée. Malgré le désir qu'affichait Auguste de faire revivre le passé, il n'était plus possible de revenir tout à fait aux anciennes maximes. A partir de ce moment, on ne songe plus à s'étonner de voir les personnes du meilleur monde jouer de la cithare ou de la lyre, danser ou faire des vers. Horace, dans l'ode où il célèbre, sous le nom de Licymnia, la femme charmante de Mécène, qui fut une des passions d'Auguste, n'hésite pas à la louer de bien chanter, puis il ajoute : « Il ne lui messied pas non plus de se mêler aux chœurs de danse, de prendre part aux jeux folâtres et d'entrelacer ses bras à ceux des jeunes filles dans les jours de fête[1]. » Le poëte Stace, qui n'était pas riche, comptait sur les talents de sa fille pour la marier : pouvait-elle manquer de faire la conquête d'un époux, elle qui jouait si bien de la lyre, qui savait agiter ses bras blancs dans des mouvements cadencés et chanter les vers de son père d'une manière à rendre les muses jalouses[2] ? Pline nous apprend que sa femme, Calpurnia, prenait le plus grand soin de sa gloire littéraire ; elle lisait et relisait ses livres, elle les apprenait même par cœur, elle mettait ses vers en musique et les chantait en s'accompagnant de la cithare. « Aucun musicien, disait Pline d'un air ravi, ne lui a donné des leçons ; elle est l'élève de l'amour, le meilleur des maîtres[3]. » Ces talents, acquis ou naturels, n'étaient pas ceux que les vieux Romains vantaient chez leurs femmes. Si elles les avaient possédés, ils en auraient

1. Horace, *Odes,* II, 12, 17. — 2. Stace, *Silvæ,* III, 5, 64. — 3. *Epist.,* IV, 19.

peut-être joui chez eux, aux heures de retraite et de solitude, mais ils se seraient bien gardés d'en faire confidence au public. Du temps de Pline, on n'avait plus ces scrupules. L'histoire nous montre que, pendant tout l'empire, les femmes ont été moins esclaves des anciens préjugés, plus libres, plus mêlées au monde, et fort occupées d'y paraître avec avantage. Quelques esprits chagrins s'en affligeaient ; il y a une nuance de mécontentement et de regret dans cette réflexion de Tacite à propos de Livie : « elle était plus avenante qu'on ne l'eût permis à une femme d'autrefois[1]. » Sans doute cette avidité de plaire, cette recherche des agréments de l'esprit, cette facilité de mœurs, pouvaient présenter quelques dangers ; mais il faut se souvenir, avant de les condamner, qu'elles avaient aussi des avantages. Il est possible, quoique cette opinion ait d'abord l'air d'un paradoxe, qu'elles aient servi à préserver ce qui restait à Rome de la vie de famille. N'oublions pas, quand nous jugeons la conduite des femmes sous l'empire, qu'en cultivant des arts que l'opinion semblait jusque-là leur défendre, en devenant plus mondaines, en essayant d'être plus attrayantes, elles diminuaient la tentation que l'homme pouvait éprouver de placer en des lieux différents son affection et son estime, son devoir et son plaisir, et que c'est à ce prix peut-être que les Romains ont évité ce triste partage de la vie qu'on avait accepté si aisément chez les Grecs.

Il me semble que les réflexions que nous venons de

1. Tacite, *Ann.*, v, 1 : *comis ultra quam antiquis feminis probatum.*

faire, tout en nous rendant plus justes pour les Romaines du IIe siècle, nous aident à comprendre pourquoi toute la littérature leur est alors si sévère. Il n'y a pas de pays où les maximes anciennes se soient plus longtemps maintenues qu'à Rome. On les répétait encore quand on ne les pratiquait plus; après qu'elles avaient cessé d'être des traditions vivantes sur lesquelles on réglait sa vie, elles continuaient d'exister comme des préjugés hargneux qui fournissaient des armes commodes à tous les mécontents. L'opinion publique leur restait volontiers fidèle. Lors même qu'elle sentait la nécessité de céder quelque chose aux exigences du présent, elle éprouvait beaucoup de peine à se détacher du passé; il entrait un peu de mauvaise grâce dans toutes les concessions auxquelles elle se résignait, et elle était toujours disposée à faire payer ses complaisances par quelques sévérités. En même temps qu'elle laissait les femmes mener une existence plus libre, elle comblait d'éloges l'époque où elles vivaient plus retirées, elle prétendait juger les mœurs de ce siècle avec les idées d'autrefois, elle acceptait les principes nouveaux et se révoltait contre leurs conséquences. Ces dispositions, qui étaient alors celles de tous les moralistes, devaient nécessairement les rendre injustes et exagérés. Des actions en elles-mêmes indifférentes deviennent coupables quand on les apprécie avec les préjugés d'un autre âge. Juvénal s'irrite que les femmes souhaitent savoir les nouvelles politiques [1], qu'elles courent la ville

1. Juvénal, VI, 399.

et arrêtent même les officiers qu'elles rencontrent pour les leur demander, absolument comme Caton leur fait un crime de venir sur le forum et de solliciter les sénateurs à propos d'une affaire qui les intéresse[1]; mais les temps n'étaient plus les mêmes. A l'époque de Juvénal, elles avaient plus de part aux affaires publiques; il était naturel qu'elles fussent aussi plus curieuses d'en entendre parler.

Quand on examine de près les reproches que leur adressent alors les moralistes, on s'aperçoit que les défauts qu'ils reprennent chez elles avec tant d'amertume étaient la suite presque inévitable de leur nouvelle façon de vivre; ils avaient leur source dans cette émancipation et cette indépendance dont quelques-unes pouvaient faire un mauvais usage, mais qui n'en était pas moins un progrès et un bonheur pour l'humanité. C'est ainsi qu'on les accuse souvent d'être devenues impudentes, effrontées, de vouloir toujours attirer les yeux sur elles, d'aimer à étaler partout leur coquetterie. « Quand une matrone, dit le rhéteur Porcius Latro, veut être en sûreté contre les tentatives des audacieux, elle doit se vêtir tout juste assez bien pour ne pas paraître malpropre. Il faut qu'elle s'entoure de servantes d'un âge respectable, dont le seul aspect écarte les galants. Il convient qu'elle marche toujours les yeux baissés. Quand elle trouve un de ces empressés qui saluent toutes les femmes qu'ils rencontrent, il vaut mieux qu'elle paraisse impolie que de sembler engageante. Si elle ne

1. Tite-Live, xxxiv, 2.

peut se dispenser de rendre le salut, qu'elle le fasse avec confusion et le rouge au front. Que son attitude soit telle que, si l'on est tenté de lui faire des propositions peu honnêtes, son visage dise non bien avant sa parole. Voilà comment elles devraient se garder elles-mêmes pour décourager d'avance les amoureux ; mais, au contraire, voyez-les se présenter le visage paré de séductions, à peine un peu plus vêtues que si elles n'avaient pas de vêtements (*paulo obscurius quam posita veste nudæ*), avec un langage si enjoué, un air si caressant qu'il donne à tout le monde l'audace de s'approcher, et puis soyez surpris, quand elles révèlent leurs honteux désirs par leur toilette, leur démarche, leurs paroles, leur visage, qu'il se trouve des gens qui ne savent pas se dérober à ces effrontées qui tombent sur eux[1] ! » Il peut bien se faire que Porcius Latro, quoiqu'il eût l'habitude de déclamer, n'ait pas tracé un portrait de fantaisie ; mais ces défauts qu'il reproche aux femmes, et que tout le monde leur reproche comme lui, sont de ceux qu'il est difficile d'éviter quand on ne les enferme pas dans un gynécée. On dirait vraiment que les moralistes et les satiriques de ce temps regrettent qu'on les en ait laissées sortir. Ils ne peuvent pas s'accoutumer à les voir libres, indépendantes, mêlées au monde et aux affaires, et ne cessent de leur en faire un crime. Ce n'était pourtant pas tout à fait une nouveauté, comme on le prétendait : elles ont toujours été moins retenues à Rome que dans la Grèce. Quoique la matrone romaine se fasse honneur

1. Sénèque, *Suas.*, II, 15.

dans son épitaphe « d'être restée chez elle[1], » nous savons qu'elle n'avait pas trop de scrupule ni de difficulté à quitter sa maison. Elle accompagnait son mari dans les dîners où il était invité, et la seule différence qu'on remarquât entre eux, c'est qu'elle s'asseyait sur une chaise à la manière ancienne, tandis qu'il prenait son repas couché d'après l'usage des Grecs[2]. Les jeunes filles y venaient aussi avec leurs parents ; seulement on nous dit qu'on avait la précaution de les faire sortir au dernier service « de peur que leur oreille chaste n'entendît quelque propos inconvenant[3]. » La réclusion des femmes, comme on voit, n'était pas très-sévère sous la république ; elle le devint bien moins encore sous l'empire. Elles vont alors partout, et on les rencontre dans toutes les réunions publiques et privées. A Rome, les princes reçoivent à leur table les épouses des sénateurs avec leurs maris[4]. Il y avait des femmes dans ce repas qu'Othon donnait aux plus grands personnages de l'empire le jour où ses soldats révoltés manquèrent assassiner tout le sénat[5] ; des femmes faisaient partie de ce groupe de gens distingués et vertueux qui assistaient aux derniers entretiens de Thrasea[6]. Dans les municipes, quand un magistrat généreux donnait à dîner à ses conci-

1. *Corp. insc. lat.*, I, 1007 : *domum servavit, lanam fecit.* Ce qui prouve cette persistance des anciennes maximes dont j'ai parlé plus haut, c'est qu'on retrouve assez souvent mentionnées sur les tombes de l'empire les qualités dont les femmes tiraient vanité sous la république. Elles sont appelées *domisedæ* et *lanificæ* quand elles ne filaient plus guère de laine et qu'elles restaient chez elles le moins possible. C'est une tradition et un souvenir de l'ancien idéal. — 2. Valère-Maxime, II, I, 2. — 3. Varron, *Sat. men.*, p. 95 (éd. Riese.) — 4. Dion, LX, 7. — 5. Tacite, *Hist.*, I, 81. — 6. Tac., *Ann.*, XVI, 34.

toyens, ces repas réunissaient souvent les habitants de deux sexes. Les femmes aussi prenaient place dans les nombreux festins que célébraient partout les corporations[1]. Qu'elles aient quelquefois abusé de ces occasions qu'elles avaient de courir le monde pour donner des rendez-vous ou célébrer ensemble les abominables mystères de Cotytto; que dans ces dîners où les convives se croyaient tout permis[2], elles aient offert quelquefois de fâcheux spectacles, Juvénal le dit, et on peut le croire; mais on peut croire aussi que le plus grand nombre s'y conduisait autrement. A tout prendre, il vaut mieux qu'on les y ait admises, et leur présence a fini par y introduire plus de décence et de retenue.

On leur reproche encore leurs prodigalités. « Il semble vraiment, dit Juvénal, qu'elles croient que les écus repoussent dans le coffre à mesure qu'on les dépense. Jamais elles ne calculent ce qu'un plaisir peut leur coûter[3]. » Les riches achètent à des prix insensés les coupes de cristal, les vases murrhins; les autres vendent l'argenterie de famille pour louer des habits et des suivantes quand elles vont au théâtre. Ne pas savoir mesurer son train à sa fortune, se ruiner et s'endetter pour briller plus qu'on ne le peut, « manquer de respect à sa pauvreté, » suivant la belle expression de Juvénal, c'est un vice de tous les temps. Admettons, si l'on veut, que cette époque en ait souffert plus que les autres; cependant, parmi les dépenses dont on fait un crime aux

1. Tertull., *Ad uxorem*, II, 6. — 2. Quintilien, I, 2, 8 : *omne convivium obscœnis cantibus strepit, pudenda dictu spectantur.* — 3. Juvénal, VI, 362.

femmes, il en est dont elles se justifieraient aisément. Elles ont pris part dans une large mesure à cet élan de générosité qui sembla s'emparer par moments de la société romaine sous l'empire. Sans être aussi directement mêlées que l'homme aux affaires de leur cité, nous venons de voir qu'elles n'y sont pas non plus tout à fait étrangères. Dès lors elles se croient obligées aux mêmes munificences envers leurs concitoyens. Elles construisent des portiques, élèvent des statues, bâtissent des temples[1]. Une femme riche tient à honneur de faire participer tout le municipe qu'elle habite aux événements heureux qui réjouissent sa maison. Pudentilla, qui épousa le philosophe Apulée, avait distribué au peuple d'une petite ville d'Afrique 50,000 sesterces (10,000 francs) à l'occasion du mariage de son fils[2]. Il arrive même quelquefois que leurs largesses semblent inspirées par la bienfaisance plus que par la politique et la vanité. Dans l'inscription funéraire d'une femme de Numidie, après avoir dit « qu'elle n'a eu qu'un mari, qu'elle a été chaste, rangée, irréprochable, » on ajoute « qu'elle était une mère pour tout le monde, qu'elle venait au secours de tous les malheureux et qu'elle n'a rendu triste personne, *omnium hominum parens, omnibus subveniens, tristem fecit neminem*[3]. » C'est une épitaphe qui conviendrait à une chrétienne. Il ne serait pas juste d'oublier, quand on blâme leurs dépenses, que, s'il y en avait beaucoup qui se ruinaient pour leurs plaisirs, il

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 2459. Orelli, 5128. — 2. Apulée, *De magia*, 88. — 3. Renier, *Insc., de l'Alg.*, 1897.

s'en trouva qui usèrent largement de leur fortune pour faire du bien.

Il arrive aussi qu'on les raille de leur pédantisme, et Juvénal a tracé un portrait fort amusant de la savante qui, à table, ennuie les convives en comparant Homère à Virgile, qui se pique de ne manquer jamais aux règles de la syntaxe, et qui ne pardonne pas à son mari d'avoir fait un solécisme[1]. Mais, si le pédantisme est un ridicule dont il faut se garder, l'instruction est un grand bien et il convient que la femme y ait part comme l'homme. Les femmes instruites sont très-nombreuses au Ier siècle. Plusieurs d'entre elles prennent goût aux lettres jusqu'à devenir capables d'écrire elles-mêmes des ouvrages, et personne n'en paraît scandalisé, ni même surpris. Agrippine, la mère de Néron, avait composé des mémoires sur sa jeunesse, qui furent publiés. Pline rapporte qu'un de ses amis, personnage d'importance, lui lisait des lettres qu'il prétendait l'œuvre de sa femme, et qu'elles étaient charmantes : « Vous croiriez entendre Plaute et Térence parler en prose[2]. » Il nous reste de Sulpicia, qui vivait sous Trajan, une satire énergique contre Domitien, à propos de l'exil des philosophes. On nous dit qu'elle avait fait paraître aussi un recueil de vers amoureux ; c'étaient des élégies qu'on trouvait un peu trop passionnées, mais dont personne n'avait le droit de médire, car elle les adressait à son mari, ce qui faisait dire à Martial qu'elle avait trouvé moyen d'être en

1. Juvénal, VI, 434. — 2. *Epist.*, I, 16.

même temps fort légère et très-grave[1]. Quand on use si volontiers de la littérature, il est difficile qu'on ne soit pas entraîné quelquefois à en abuser, et c'est seulement lorsque les femmes instruites abondent qu'il peut dans le nombre se rencontrer quelques pédantes. Ces abus, et d'autres que les satiriques énumèrent avec complaisance, ne sont pas surprenants avec le changement qui s'était fait dans la façon de vivre des femmes. Le vieux Caton disait d'elles que c'étaient des êtres indomptés, et qu'il ne leur était pas possible de garder en rien une juste mesure[2]. Dans ces libertés qu'on leur accorda ou qu'elles prirent, beaucoup allèrent trop loin. On avait annoncé que le jour où elles seraient les égales des hommes elles voudraient les dominer[3]; c'est ce qui ne manqua pas d'arriver. Quand elles se sentirent maîtresses d'elles-mêmes et quelquefois des autres, elles devinrent violentes, hautaines, insupportables. Elles exerçaient l'autorité domestique avec une impitoyable dureté, rudoyant leurs maris, battant leurs esclaves. Quelques-unes, voulant pousser l'égalité jusqu'au bout, se plaisaient à envahir les métiers que les hommes s'étaient jusque-là réservés. On voyait des femmes avocats, jurisconsultes, et, ce qui est plus grave, des

1. Martial, x, 35 :

> Nullam dixeris esse nequiorem,
> Nullam dixeris esse sanctiorem.

2. Tite-Live, xxxiv, 2 : *date frenos impotenti naturæ et indomito animali.* — 3. Tite-Live, xxxiv, 3 : *simul pares esse cœperint, superiores erunt.* Martial, viii, 12 :

> Inferior matrona suo sit, Prisce, marito;
> Non aliter fiunt femina virque pares.

femmes athlètes et gladiateurs. « Elles fuyaient leur sexe [1], » dit le satirique, et pour prendre ce qu'il y a de plus désagréable dans le nôtre. Ce sont là de graves défauts sans doute, mais, je le répète, en supposant que les contemporains ne les aient pas exagérés par l'habitude qu'ils avaient prise de juger leur temps avec les préjugés du passé, n'oublions pas qu'ils furent la condition et la conséquence d'un progrès dont l'humanité a profité. Ils représentent cette portion de mal qui se mêle toujours aux meilleures choses et qui ne doit pas pourtant nous les faire méconnaître et calomnier.

Quant aux accusations plus graves dont je n'ai encore rien dit, à ces adultères scandaleux, à ces mariages si souvent rompus par des séparations sans motif, à ces désordres, à ces crimes, qui troublent les familles et la société, il faut répéter ici ce qui a été dit ailleurs au sujet des peintures de Juvénal ; on ne peut pas prétendre sans doute qu'elles soient entièrement fausses : ni ce poëte, ni les autres moralistes n'ont inventé les faits honteux qu'ils racontent ; mais rien n'empêche de croire que, selon leur usage, ils n'aient fait de l'exception la règle. Je suis frappé de trouver chez presque tous ceux qui ont si mal parlé de leur temps des contradictions qui m'étonnent. Par que étrange hasard arrive-t-il que ce que nous savons d'eux-mêmes et de leurs familles proteste contre leurs sévérités ? Tacite traite en général assez durement les femmes ; on voit bien que ce conservateur obstiné goûte peu les

1. Juvénal, VI, 253.

changements qui se sont accomplis dans leur manière de vivre et qu'il est médiocrement partisan des libertés qu'on leur accorde. Quand il dit des Germaines : « elles vivent sous la garde de la chasteté, loin des spectacles qui corrompent les mœurs, loin des festins qui allument les passions ; hommes et femmes ignorent également l'art d'écrire de mystérieuses correspondances[1], » il est clair que cette admiration des mœurs lointaines couvre un blâme pour son pays. Cette intention est plus visible encore lorsqu'il ajoute : « là, on ne rit pas des vices ; corrompre et céder à la corruption ne s'appelle pas vivre selon le siècle[2]. » Paroles amères et vraiment dignes de Juvénal. Cependant on vivait honnêtement autour de Tacite, quoiqu'on allât quelquefois au théâtre et qu'on eût le malheur de savoir écrire. Il laisse deviner, en quelques mots voilés et touchants, l'estime qu'il avait pour sa femme ; elle au moins ne devait pas « vivre selon le siècle ! » Il célèbre avec attendrissement l'excellent ménage d'Agricola, son beau-père, et de Domitia Decidiana. « Ils vécurent, nous dit-il, dans une admirable concorde, pénétrés d'une tendresse mutuelle, et chacun donnant à l'autre la préférence sur lui-même[3]. » Il semble que dans ce milieu honnête il aurait dû prendre des impressions moins défavorables à son temps, ou que, s'il en voulait dire du mal, il lui fallait faire au moins quelques réserves. Sénèque est plus dur encore que Tacite, quoiqu'il ne fasse pas profession, comme lui, d'admirer toujours le passé. Dans les ouvrages que nous

1. *Germ.*, 19. — 2. Id. *Ibid : nemo illic vitia ridet, nec corrumpere aut corrumpi sæculum vocant.* — 3. *Agric.*, 6.

avons de lui, il ne manque pas une occasion de maltraiter ses contemporaines. « Elles en sont venues à ce point, dit-il, qu'elles ne prennent plus un mari que pour exciter leurs amants. Quand une femme est chaste aujourd'hui, c'est une preuve certaine qu'elle est laide[1]. » Il avait même composé un traité spécial contre elles (*De matrimonio*), qui est perdu, mais que les Pères de l'Église, dont il flattait les idées, citent avec plaisir. Il y reprenait tous les arguments bons ou mauvais que les poëtes comiques développaient depuis des siècles contre le mariage. Il rappelait, ce qui était tout à fait conforme aux usages romains, qu'on ne choisissait pas sa femme, et qu'il fallait la garder comme le hasard vous la donnait. « Si elle est colère, sotte, laide, malpropre, si elle a quelque autre défaut, nous ne le découvrons jamais qu'après la noce. Un cheval, un âne, un bœuf, un chien, un esclave, un vêtement, une chaise, une coupe, des vases de terre, on les examine au moins avant de les acheter; la femme est la seule chose qu'on prenne sans la voir. On a craint sans doute qu'on ne l'épousât jamais, si on l'avait vue auparavant. » Il ajoute que du reste on ne serait guère plus avancé quand on aurait pris la peine de regarder, qu'elles ont toutes des inconvénients, et qu'entre elles on ne peut faire qu'un mauvais choix. « Si elle est belle, elle sera comblée d'hommages; si elle est laide, elle se jettera à la tête du premier venu. Il est difficile de bien garder celle que tant de gens désirent, et quand elle n'est désirée de personne, il est

1. *De benef.*, III, 16 : *argumentum est deformitatis pudicitia.*

désagréable de vivre avec elle[1]. » Sénèque était vraiment bien ingrat de traiter ainsi les femmes; il n'y a pas de philosophe qui ait eu à s'en louer plus que lui. Depuis sa naissance jusqu'à sa mort, elles l'ont entouré de leur affection, il leur doit sa fortune politique et son bonheur intérieur. Ce grand ennemi du mariage s'était marié deux fois, et l'on ne voit pas qu'il ait eu à le regretter. Il nous dit que, tout stoïcien qu'il était, il pleura beaucoup sa première femme. Quand il épousa la seconde, Paulina, il était déjà vieux, mais ce mariage sembla lui rendre la jeunesse. Il avait dit quelque part : « Aimer la femme d'un autre est un crime, aimer la sienne est un excès. Le sage doit s'attacher à sa femme par raison et non par affection[2]. » Il paraît, dans sa vie, avoir oublié ce précepte, comme il en a oublié tant d'autres. Quand il parle de Paulina, l'affection la plus vive et la plus touchante semble animer ses paroles. Dans une de ses lettres, il raconte qu'il est malade, et que Paulina le force à se soigner. « Comme sa vie, dit-il, dépend de ma vie, je prends soin de moi pour prendre soin d'elle. Qu'y a-t-il de plus agréable que d'être si aimé de sa femme que, pour l'amour d'elle, on s'aime soi-même davantage[3]? » On sait qu'elle voulut mourir avec ce mari qui l'aimait si tendrement et dont elle était si fière, et que, ramenée malgré elle à la vie, elle ne lui survécut que quelques années, gardant pieusement son souvenir et honorant sa mémoire.

1. Voyez les fragments du *De matrimonio,* dans l'édition de Haase. — 2. *De matrim.,* 84 : *in aliena uxore omnis amor turpis est, in sua nimius.* — 3. *Epist.,* 104, 2.

L'exemple de Paulina nous montre que les grandes épreuves du règne des Césars ne furent pas perdues pour les femmes. Juvénal avait raison de dire que la prospérité les avait gâtées; le malheur les rendit meilleures. Elles donnèrent d'admirables spectacles dans ces temps horribles. Beaucoup se résignèrent volontairement à la pauvreté après avoir vécu dans l'opulence, d'autres accompagnèrent leurs maris en exil, quelques-unes surent héroïquement mourir. Telle fut cette jeune Politta, la fille du consulaire Antistius Verus, dont Tacite nous a raconté la fin touchante[1]. Néron lui avait enlevé son mari, le sage Rubellius Plautus; elle avait tenu dans ses bras sa tête coupée, et depuis ce moment elle vivait dans le deuil et les larmes, se privant de tout et gardant ses vêtements ensanglantés comme une relique; mais, quand elle apprit que la vie de son père était menacée, elle oublia ses douleurs et ses colères et alla se jeter aux pieds de Néron. Elle n'épargna rien pour le toucher, et, le trouvant insensible, elle revint annoncer à son père que tout espoir était perdu et mourir avec lui. Il ne m'est pas possible de croire qu'à la suite de ces crises violentes, après les règnes de Néron et de Domitien, la société n'ait pas été purifiée par la souffrance. La vertu des femmes s'y est certainement retrempée. Le Palatin, où avaient régné Messaline et Poppée, est occupé sous Trajan par des princesses honnêtes, « modestes dans leur toilette, simples dans leur train, affables dans leurs manières[2], » et qui prati-

1. Tac., *Ann.*, xvi, 10. — 2. Pline, *Paneg.*, 84.

quaient toutes les vertus domestiques. Dans le grand monde, qui prend modèle sur ses maîtres, les mœurs semblent aussi devenir plus pures. C'est au moins l'impression que laisse la lecture des lettres de Pline. Rappelons-nous ce qu'il nous raconte de cette admirable lignée de Thrasea, où trois générations de femmes ont successivement fait preuve de tous les dévouements et de tous les sacrifices. Ce sont des exemples que, pour être juste, il convient d'opposer aux tableaux de Juvénal. Ils montrent que dans cette société, comme dans toutes les autres, de grandes vertus se mêlaient à de grands scandales, et que les femmes n'y étaient pas aussi dépravées qu'il plaît au satirique de le prétendre.

CHAPITRE TROISIÈME.

LES CLASSES INFÉRIEURES ET LES ASSOCIATIONS POPULAIRES.

I.

Attachement du peuple à ses dieux. — Divinités et fêtes populaires. — Comment et par qui les cultes étrangers se répandent dans le peuple. — Caractère de la dévotion du peuple des campagnes.

Après nous être occupés des lettrés, des riches, des gens du monde, nous voici arrivés aux classes inférieures. La part qu'elles ont prise au triomphe du Christianisme nous fait un devoir de les étudier. Malheureusement, il n'est pas aisé de les connaître : les sociétés ne montrent volontiers que leurs étages les plus élevés; à mesure qu'on descend, le jour diminue. A la distance où nous sommes de l'époque que nous étudions, les sommets seuls nous apparaissent avec quelque clarté; le reste est couvert d'ombre. C'est une raison de plus de recueillir avec soin tous les renseignements épars que la littérature et l'épigraphie nous ont conservés, et qui peuvent nous donner quelque idée de la situation morale et religieuse du peuple de Rome et de l'empire au temps des Antonins.

Il ne semble guère douteux que, dans les villes et les campagnes, la populace n'ait été en général fort attachée à ses dieux. L'acharnement qu'elle mit à pour-

suivre les Chrétiens en est la preuve. C'est un fait incontestable que le Christianisme a soulevé chez le peuple des colères furieuses. « Combien de fois, dit Tertullien, ne nous a-t-on pas accablés de pierres, et n'a-t-on pas mis le feu à nos maisons ! Dans la fureur des Bacchanales, on n'épargne pas même les morts. Oui, l'asile de la mort est violé; du fond des tombeaux où ils reposent, on arrache les cadavres des Chrétiens, quoique méconnaissables et déjà corrompus, pour les insulter et les mettre en pièces[1] ! » L'attachement du peuple aux cultes anciens ne se comprendrait guère, s'il était vrai, comme on l'a souvent prétendu, que ces cultes ne faisaient rien pour lui; mais cette opinion n'est pas tout à fait juste, au moins pour l'époque qui nous occupe. A Rome, depuis que les plébéiens avaient conquis l'égalité politique, ils s'étaient fait une place dans la religion comme dans l'état, ils avaient accès à tous les sacerdoces importants, ils pouvaient devenir grands-pontifes. On ne voit pas que, dans les temples, il y eût aucun privilége reconnu pour la naissance et la fortune. Sans doute le riche, qui pouvait offrir plus de victimes, se flattait d'attirer plus facilement sur lui la faveur des dieux; mais le pauvre ne désespérait pas non plus de l'obtenir. Horace console une femme du peuple qui s'attriste de ne pouvoir immoler ni bœufs ni brebis aux divinités qui la

1. Tertullien, *Apol.*, 37. Malgré cet acharnement du peuple contre les Chrétiens, on sait que c'est parmi le peuple que le Christianisme a fait ses plus nombreuses conquêtes; mais j'ai déjà fait voir qu'il s'est propagé surtout parmi les païens dévots et croyants, et que c'est ainsi que ses plus ardents ennemis sont si vite devenus ses disciples.

protégent, en lui disant qu'il suffit de les couronner de romarin et de myrte, et qu'elles se contentent d'un gâteau de farine et de quelques grains de sel pétillants [1]; ces offrandes, au moins, sont à la portée de tout le monde. Parmi les dieux de l'Olympe, il en était de plus populaires que les autres, que les pauvres gens priaient avec plus de confiance et dont ils espéraient être mieux écoutés; les ouvriers et les esclaves adoraient surtout Hercule et Silvain. Mais ces dévotions particulières ne les empêchent pas de s'adresser aussi aux divinités que tout le monde et le meilleur monde invoque. Le roi des dieux et des hommes, le grand Jupiter lui-même, accepte très-volontiers les hommages les plus humbles. De simples soldats, des affranchis, des fermiers d'un petit champ, se mettent hardiment sous sa protection et ne paraissent pas craindre que leurs prières soient mal accueillies. Il en est de même pour les fêtes; le peuple prend part à toutes, mais il en a qu'il aime plus que les autres, qui sont plus gaies, plus bruyantes et semblent lui appartenir davantage. Telle est celle de *Fors Fortuna*, au mois de juin, où la foule se rend au temple construit par le roi populaire Servius Tullius, en descendant le Tibre sur des barques ornées de feuillage et de fleurs, et où l'on boit force rasades en l'honneur du bon prince et de sa vertueuse épouse [2]; telle est aussi celle d'Anna Perenna, qui se célèbre dans le bois sacré de la vieille déesse, sur les bords du fleuve, et dont Ovide nous fait une si agréable description. « Le peuple arrive, dit-il; on s'é-

1. Hor., *Odes*, III, 23. — 2. Preller, *Röm. mythol.*, p. 553.

tend çà et là sur l'herbe verte pour boire ensemble, et chacun est assis à côté de sa chacune. Le plus grand nombre dîne en plein air ; quelques-uns se construisent de petites cabanes avec des branches d'arbres; d'autres plantent des bâtons en guise de colonnes et étendent au-dessus leur toge pour se faire une tente. Bientôt le soleil et le vin les échauffent. Ils se souhaitent l'un à l'autre autant d'années d'existence qu'ils vident de verres. Vous en trouverez qui sont capables de boire autant de coups que Nestor a vécu d'années et qui arrivent jusqu'à atteindre l'âge de la Sibylle. Ils chantent tout ce qu'ils ont appris dans les théâtres et accompagnent leur chant de gestes cadencés. Puis, le dîner fini, ils se mettent à danser lourdement avec leurs compagnes en habits de fête, qui font flotter leurs cheveux aux vents. Quand ils reviennent, le soir, ils ne se tiennent plus sur leurs jambes, et l'on se rassemble pour les voir passer[1]. »

Nous avons vu que, dans ce mouvement qui emporta toute la société des deux premiers siècles vers les religions de l'Orient, la part des plébéiens fut considérable. Comme ils faisaient beaucoup pour elles, elles se gardèrent bien de les négliger. Il y avait, dans ces cultes, tout un clergé inférieur qui vivait avec le peuple et exerçait beaucoup d'influence sur lui. Les pauvres étaient initiés à ces religions nouvelles tantôt par ces bayadères syriennes qui formaient des associations[2], et qui, la tête

1. Ovide, *Fast.*, III, 525. Ailleurs Ovide insiste aussi sur le caractère populaire du culte de Flora. *Fast.*, V, 350. — 2. Horace, *Sat.*, I, 2, 1 : *Ambubaiarum collegia*.

couverte d'une mitre asiatique, allaient danser dans les cabarets enfumés[1], tantôt par ces prêtres misérables et débauchés, forcés souvent de vendre leurs insignes pour vivre[2], et que Juvénal nous montre étendus et dormant dans un mauvais lieu, à côté de matelots et de voleurs, entre un esclave fugitif et un employé des pompes funèbres[3]. Sans doute, il n'était pas toujours facile aux pauvres gens de prendre part aux grands mystères : nous savons par Apulée que ceux d'Osiris coûtaient cher[4]. Ils ne pouvaient pas non plus se permettre ces purifications des Tauroboles, dont les dépenses étaient considérables; mais il devait y avoir à Rome des initiations populaires, comme celles des Orphéotélestes de la Grèce. Parmi les gens qui, dans le culte secret de Mithra, prennent le titre de *pères* et de *lions*, on trouve quelquefois des noms d'affranchis[5]. Il y avait aussi des purifications à bon marché, et Cicéron nous parle d'un certain Licinius, à la fois sacrificateur et cabaretier, qui se chargeait de purifier les esclaves et de leur donner à boire[6]. Les grandes dames faisaient venir le destin chez elles. Les astrologues, les chaldéens, qu'elles payaient généreusement, se dérangeaient pour aller leur prédire l'avenir. Les pauvres gens étaient moins favorisés. « Le destin du peuple, dit Juvénal, loge près du grand cirque ou dans les quartiers reculés qui longent le rempart. C'est là que la robuste plébéienne vient consulter les devins pour savoir s'il lui faut quitter le cabaretier

1. Voyez la *Copa* de Virgile. — 2. Martial, XIV, 204. — 3. Juv., VIII, 176. — 4. Apulée, *Metam.*, XI, 28. — 5. *Corp. insc. lat.*, III, 3479, 3415. — 6. Cic., *Pro Mil.*, 24 et la note d'Asconius, éd. Orelli. p. 51.

pour épouser le fripier[1]. » Apulée nous a décrit, dans un des passages les plus curieux de ses *Métamorphoses*, les prêtres mendiants de la déesse syrienne qui s'en allaient sur les grands chemins excitant la dévotion publique par leurs jongleries. Vêtus et parés comme des femmes, « le visage fardé, le tour des yeux peints, la tête couverte de petites mitres, » ils entourent respectueusement leur idole qui, enveloppée d'un voile de soie, est portée sur un âne. Ils se livrent à des évolutions frénétiques, renversant la tête, tournant le cou dans tous les sens et faisant voler en rond leurs cheveux flottants. Par intervalle, ils se mordent les chairs, et avec un couteau à deux tranchants ils se font des entailles aux bras. Quand on passe devant une maison de bonne apparence et qu'on suppose habitée par une personne riche et généreuse, les hurlements redoublent. « Alors l'un d'eux se livre à des transports plus désordonnés. Il tire à chaque instant de sa poitrine de profonds gémissements, en inspiré qui ne peut retenir le souffle divin dont il est rempli, et il fait semblant de succomber au plus violent délire. Il s'accuse lui-même de quelque indiscrétion sacrilége et annonce qu'il va se punir de ses mains. Saisissant alors un fouet particulier à ces efféminés (ce sont des bouts de laine tordus ensemble et terminés par plusieurs osselets de mouton comme par autant de nœuds) il s'en frappe à coups redoublés... Ils s'arrêtent ensuite pour recueillir dans les plis de leurs robes les pièces de cuivre et même les pièces d'argent qu'on leur jette à l'envi.

1. Juv., VI, 587.

Des âmes pieuses apportent du vin, du lait, du fromage, du blé, et même de l'orge pour l'âne qui porte la déesse. Ils prennent tout et l'empilent dans des sacs préparés pour cette aubaine[1]. » Puis, quand la récolte est faite et qu'ils sont rentrés chez eux, ils se livrent avec les produits de la journée aux plus honteuses orgies.

Tels étaient les prêtres qui d'ordinaire se chargeaient de répandre les idées religieuses parmi les pauvres gens des villes ou des campagnes. Quand on songe que le peuple était entièrement livré à ces influences, quand on se souvient que la philosophie antique n'a fait que bien peu d'efforts pour arriver jusqu'à lui, on n'est pas surpris de voir ce qu'il y avait de bas et de grossier dans sa dévotion. Mais pour être souvent peu éclairée, elle n'en était pas moins ardente. Une grande partie des monuments religieux que nous avons conservés de ce siècle est l'œuvre de personnes qui appartenaient aux dernières classes de la société. Les inscriptions que ces monuments portent sont souvent curieuses à étudier; on y voit que ces pauvres gens, qui ne tenaient guère à respecter les traditions anciennes, s'adressaient à tous les dieux sans scrupule et les confondaient dans leurs prières[2]; c'est chez eux que s'accomplissait le plus librement ce mélange de tous les cultes qui, en élargissant les croyances, préparait les voies au Christianisme. Il faut pourtant faire entre eux quelques distinctions; la

1. Apulée, *Met.*, VIII, 27. — 2. Voyez, par exemple, cette inscription dans laquelle, sur l'ordre des *dei montenses,* vieilles divinités qui personnifiaient les collines de Rome, les dévots de Mithra, unis à un prêtre de Silvain, élèvent un monument à *Jupiter fulgurator*. Orelli, 1238.

religion populaire n'avait pas les mêmes caractères partout. C'est surtout dans les villes qu'on était avide de nouveautés et qu'on se précipitait volontiers vers les dieux de l'Orient; les campagnes restaient plus fidèles à l'ancienne religion. La vieille mythologie était née de la contemplation de la nature; dans les champs, elle se retrouvait chez elle. L'hypocrisie, la contrainte, l'air officiel étaient tout à fait bannis de la religion champêtre. Les fêtes y prenaient un caractère gracieux et sincère dont l'âme était pénétrée. Il était difficile d'assister sans quelque émotion, dans un beau pays, aux processions des *ambarvales* ou aux cérémonies qui accompagnaient la vendange ou la moisson. Les poëtes les plus légers trouvent des accents religieux pour les dépeindre. Tel est ce tableau qu'Horace a fait en quelques vers gracieux des *Faunalia*, qui se célébraient en décembre[1]. On voit bien aussi qu'Ovide, qui est allé voir à Falérie la fête de Junon, en est revenu charmé. Il est heureux de nous décrire la forêt antique ombragée d'arbres touffus, « sous l'ombre desquels on ressent l'impression de la divinité, » l'autel grossier qui reçoit les vœux des fidèles, puis la procession qui s'approche aux sons de la trompette, les jeunes filles vêtues de blanc qui portent sur leur tête les objets sacrés, et, au milieu du silence de la foule, la déesse qui s'avance entourée de ses prêtres, tandis que les filles et les garçons, revêtus de leurs plus beaux habits, étendent leurs manteaux sur la route, partout où elle doit passer[2]. Ovide ajoute que

1. Horace, *Odes*, III, 18. — 2. Ovide, *Amores*, III, 13.

c'est une fête très-ancienne et qu'elle remonte au temps d'Halésus, le fondateur de Falérie et le héros des Falisques. Tandis que tout se renouvelle sans cesse à la ville, tout se conserve aux champs. On y raconte toujours les vieilles légendes, et l'on continue à y ajouter foi. Pourquoi douterait-on que les dieux se soient souvent montrés aux mortels, quand on n'est pas éloigné de croire qu'on les a quelquefois rencontrés soi-même? Il est si facile, lorsqu'on rentre chez soi un soir d'été, la tête pleine de récits fabuleux, l'âme excitée par l'ivresse de la nature, de prendre pour l'apparition de Silvain ou de Faune l'ombre d'un arbre qui s'agite au coin d'un bois, ou d'entendre dans le bruit lointain de la brise le rire des nymphes et des satires qui jouent dans la vallée. On le croit et on le raconte, non pas, comme le prétend Lucrèce, pour faire honneur à son canton, pour empêcher qu'on ne suppose qu'il est désert de dieux[1], mais parce qu'on pense que c'est la vérité. Aussi les superstitions poussaient-elles avec abondance dans les campagnes, comme sur un sol fertile. Les charlatans y vendaient toutes sortes de recettes pour guérir les maladies des hommes et des animaux. On y débitait des formules magiques qui devaient attirer la pluie ou éloigner la grêle. Sur la porte de toutes les fermes italiennes on lisait une défense faite aux femmes de passer le long des chemins en filant, parce qu'on croyait que le fuseau porte malheur aux récoltes[2]. On ne doutait pas qu'il n'y eût des charmes au moyen desquels on pouvait attirer chez

1. Lucrèce, IV, 580. — 2. Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 2 (5).

soi la moisson du voisin. L'historien Pison raconte qu'on accusa de ce crime un affranchi qui par son industrie savait tirer de ses champs plus que ne faisaient les autres. Au jour marqué, il parut devant le peuple, amenant avec lui ses esclaves robustes, ses charrues brillantes, ses bœufs bien nourris : « Voilà tous mes charmes, dit-il; il n'y manque que mes travaux assidus, mes veilles, mes sueurs, que je ne puis pas vous mettre sous les yeux[1]. » Ces croyances superstitieuses se trouvaient déjà dans la loi des Douze tables; mais, je l'ai déjà dit, rien ne s'oubliait au village. Aux derniers temps, on y consacrait des arbres aux dieux, comme à l'époque du bon roi Latinus; « au lieu de statues d'or et d'ivoire, on y vénérait les bois sacrés et le silence même des forêts[2]. » On y couvrait de bandelettes les pieux plantés en terre qui marquaient la limite des champs; on y arrosait d'huile des pierres qui étaient censées représenter quelque divinité[3]. Les fêtes les plus anciennes étaient aussi les plus respectées. Aux Palilies, qui rappelaient la fondation de Rome, les paysans sautaient à travers de grands feux allumés, comme chez nous à la Saint-Jean; ils se réunissaient, tant que dura l'empire, au son de la trompette, dans les carrefours des grands chemins, et y célébraient les *compitalia rustica* avec la même gaieté que du temps des rois[4]; les fêtes de la vendange,

1. Pline, *Hist. nat.*, xviii, 6 (8). Pline raconte ailleurs très-sérieusement que, sous Néron, un champ d'olivier traversa un chemin public et vint s'établir en face du terrain qu'il occupait, tandis que les champs dont il prenait la place allaient s'installer à la sienne. *Hist. nat.*, xvii, 25 (38). — 2. Pline, *Hist. nat.*, xii, 1 (3). — 3. Tibulle, 1, i, 10. — 4. Calpurnius, iv, 125.

les plus vieilles de toutes, excitaient encore, sous Théodose, des éclats de joie désordonnée qui scandalisaient les gens sages. C'est là, sur le terrain même où l'antique religion était née, où elle avait poussé ses plus profondes racines, qu'elle se maintînt le plus longtemps, et voilà pourquoi il fut si difficile au Christianisme victorieux dans les villes d'achever la conquête des campagnes.

II

Origine des associations romaines. — Elles sont tolérées pendant la république. — Restrictions que l'empire apporte au droit de s'associer. — Ces restrictions n'empêchent pas les associations de devenir très-nombreuses. — Classifications qu'on peut établir entre elles. — Associations ouvrières et industrielles. — En quoi elles diffèrent de nos corporations. — Ressemblances que présentent toutes les associations romaines.

Ce que nous venons de dire des croyances populaires au IIe siècle est loin de suffire à notre curiosité, mais il n'est pas aisé d'y ajouter. La vie intérieure et domestique des Romains pauvres nous échappe; nous ne pénétrons pas dans ces petites mansardes sous les toits (*cenacula*), où ils logent « près du nid des colombes [1]. » Heureusement, quand ils sortent de chez eux, nous les retrouvons. Il nous est possible, grâce à l'épigraphie, de les suivre dans ces associations où se passe une bonne partie de leur existence. C'est là que les petits négociants, les affranchis, les ouvriers, se rassemblent le plus qu'ils peuvent avec des gens de même

1. Juvénal, III, 202.

métier ou de même fortune; c'est là qu'il faut les aller chercher, si nous voulons savoir comment ils vivaient et quelles étaient leurs habitudes et leurs besoins, leurs misères et leurs plaisirs. D'ailleurs ces associations ont toutes plus ou moins un caractère religieux et une étude de la religion romaine ne peut se passer de les connaître.

Le besoin de se réunir, de se fortifier en s'associant, était au moins aussi grand dans l'antiquité qu'aujourd'hui, et parmi les peuples anciens les Romains sont peut-être celui qui l'a le plus vivement éprouvé. Leurs historiens font remonter la naissance des premières associations romaines jusqu'à l'origine même de la ville : ils nous disent que Numa, pour mêler ensemble les Latins et les Sabins qui persistaient à rester séparés, divisa tout le peuple en neuf corps de métiers[1]. A côté de ces corporations ouvrières auxquelles on accordait une antiquité si respectable, il existait des confréries religieuses, appelées des *sodalités*, qu'on croyait plus anciennes encore. Elles étaient affectées au service d'un dieu, et se réunissaient dans son temple. Le prêtre de la société (*flamen*) immolait la victime, les confrères la mangeaient, et le repas commun était la grande affaire des associés[2]. Quand un culte étranger était introduit à Rome, ou même simplement quand un temple était bâti, on avait soin d'instituer une sodalité qui devait fêter le nouveau dieu ou se charger du service du temple. C'est ce qu'on fit notamment à l'époque de la

1. Plutarque, *Numa*, 17. — 2. Les grammairiens voulaient même dériver de ce repas commun le nom des sodalités : *sodales dicti, quod una sederent et essent*. (Festus, éd. Müller, p. 296.)

seconde guerre punique, lorsqu'on alla chercher à Pessinunte la statue de la mère des dieux [1].

Ces associations ou, comme on les appelait, ces *colléges*, se multiplièrent d'abord sans être inquiétés par l'autorité. Tant que la république fut florissante, il ne semble pas qu'aucune entrave sérieuse ait été mise au droit de s'associer. La loi se contentait d'en prévenir les excès; elle défendait les réunions nocturnes ou clandestines qui pouvaient nuire à la sécurité publique, mais elle permettait les autres. Le peuple usa longtemps avec modération de cette faculté qu'on lui donnait de se réunir; c'est seulement vers la fin du VIIe siècle de Rome qu'il en abusa. Des sociétés politiques se formèrent alors, sous le nom de *collegia sodalicia* ou *compitalicia*, pour influer sur les élections ou exciter des mouvements populaires, et l'abus, comme il arrive toujours, amena la perte du droit. Avec l'empire, les associations entrèrent sous un régime nouveau. César et plus tard Auguste supprimèrent tous les colléges qui leur semblaient dangereux; ils ne laissèrent subsister que les plus innocents ou ceux que leur antiquité rendait vénérables, et il fut établi qu'à l'avenir on n'en pourrait plus instituer de nouveaux sans une autorisation spéciale. Ces autorisations n'étaient pas données au hasard, et les empereurs avaient soin, avant de les accorder, de prendre l'avis du sénat [2]. Comme la paix intérieure qu'ils donnaient à Rome et au monde était leur principale raison d'exister, ils voulaient la mainte-

1. Cic., *De senect.*, 13. — 2. Pline, *Paneg.*, 54 : *de instituendo collegio fabrum consulebamur.*

nir à tout prix. Pleins d'une juste méfiance pour cette multitude affamée et cosmopolite qui allait se cacher dans les quartiers obscurs des grandes villes, ils étaient décidés à lui enlever d'avance tout moyen de s'organiser. Les princes les plus sages et les plus fermes, ceux qui tenaient le plus à la bonne administration de l'empire, étaient ceux aussi qui surveillaient le plus sévèrement les anciennes associations et qui permettaient le moins d'en établir de nouvelles. Pendant que Pline gouvernait la Bithynie, il demanda l'autorisation à Trajan de fonder à Nicomédie un collége de 150 ouvriers charpentiers qui serait chargé d'éteindre les incendies; l'empereur refusa. « N'oublions pas, lui écrivait-il, combien cette province et surtout cette ville ont été troublées par des sociétés de ce genre. Quelque nom qu'on leur donne, pour quelque motif qu'ils soient institués, ils ne tarderont pas, quand ils seront réunis, à devenir une association factieuse.[1] » Les codes romains conservent la mention de lois, de sénatus-consultes, de décrets impériaux, qui interdisent ou limitent le droit d'association. Les gouverneurs avaient ordre de faire exécuter rigoureusement ces lois dans les provinces; à Rome, ceux qui osaient les violer étaient traduits devant la première autorité de la ville, le *præfectus urbi*. La punition du coupable était terrible. « Quiconque, dit Ulpien, établit un collége illicite, est passible des mêmes peines que ceux qui attaquent à main armée les lieux publics et les temples[2]; » il pouvait être, au choix

1. Pline, *Epist.*, x, 43. — 2. Dig., XLVII, 22, 2.

des juges, décapité, jeté aux bêtes ou brûlé vivant.

Ces menaces, malgré leur rigueur, furent tout à fait impuissantes. Il est remarquable que les colléges se soient beaucoup plus multipliés sous l'empire, où on les traitait si sévèrement, que sous la république, où on les laissait libres. Au moment même où le jurisconsulte Gaïus, interprète de la doctrine officielle, disait : « il y a très-peu de motifs pour lesquels on permette d'établir de ces associations [1], » elles remplissaient Rome, elles se glissaient dans les plus petites villes, elles pénétraient dans les camps, d'où l'on tenait spécialement à les exclure; elles couvraient les plus riches provinces. Les lois portées contre elles paraissent avoir été très-peu respectées. Comme elles se heurtaient contre un besoin impérieux qu'éprouvaient alors toutes les classes de la société, il fallait toujours les renouveler [2]. L'autorité ne se décidait à appliquer les peines rigoureuses qui frappaient les sociétés illicites que dans les cas extraordinaires : on sait, par exemple, qu'elle en fit usage contre les Chrétiens; mais le plus souvent elle fermait les yeux et laissait faire. Avec le temps, elle finit même par permettre de bonne grâce ce qu'elle était impuissante à empêcher. L'empereur Alexandre Sévère se fit le protecteur déclaré de ces associations qui avaient tant inquiété ses prédécesseurs. « Il donna, dit son biographe, une existence officielle à tous les colléges

1. Dig., III, 4, 1. — 2. Pline, en arrivant en Bithynie, renouvela la défense de former des associations illicites (*Epist.*, x, 97). C'est la preuve que les défenses d'Auguste et des autres empereurs n'étaient guère respectées. Voyez aussi Tacite, *Ann.*, XIV, 17.

d'arts et de métiers, leur accorda des défenseurs et régla devant quels juges ils devaient comparaître pour chaque délit [1]. » Était-ce un acte de faiblesse ou un calcul de politique? N'y faut-il pas voir aussi un effet de cet adoucissement général des mœurs qui finissait par pénétrer dans la loi? Il y avait quelques années à peine qu'une constitution célèbre de Caracalla venait d'étendre le droit de cité à tous les peuples de l'empire. La vieille législation romaine, étroite et rigoureuse, s'élargissait de tous les côtés, et, au milieu même des malheurs publics, sous des princes détestables ou impuissants, la société et les lois s'imprégnaient tous les jours davantage de civilisation et d'humanité.

Les colléges étaient surtout nombreux à Rome; ils s'étaient répandus aussi dans toutes les provinces de l'empire, mais ils n'eurent pas partout la même fortune. Ils se multiplièrent et devinrent puissants dans les pays riches, où fleurissaient le commerce et l'industrie, où la vie municipale s'était développée, en Orient, en Italie, dans les Gaules. Là on les rencontre partout et à tous les degrés de la société. Les négociants, les affranchis, les esclaves y sont comme distribués dans des associations de toute sorte, qui portent les noms les plus divers. Leur nombre est souvent considérable dans la même ville; il arrive qu'on en compte plusieurs sur la même place, dans la même rue [2]. On a souvent essayé, parmi cette multitude un peu confuse, d'établir quelques distinctions pour se reconnaître. Le classement le plus

1. Lampride, *Alex. Sev.*, 33. — 2. Orelli, 3314 : *item collegia quæ attingunt eidem foro.*

simple, le plus naturel, est celui qui nous est fourni par le Digeste : en parlant des associations et de leurs privilèges, le Digeste met à part celles où l'on est reçu à cause du métier qu'on exerce et qui ont été instituées pour travailler dans l'intérêt du public[1], c'est-à-dire les corporations ouvrières et industrielles. L'autre classe serait donc composée de ces mille colléges de toute sorte et de toute forme, qui ne contiennent pas, comme les autres, des gens exerçant la même profession, et où l'on ne se réunit que dans l'intérêt ou pour l'agrément des membres.

Les associations ouvrières, les premières qui frappent les yeux, sont aussi les plus aisées à connaître. Elles étaient fort nombreuses et répondaient à tous les commerces. Dans les plus humbles, comme dans les plus élevés, on cherchait à se réunir. Les âniers et les muletiers formaient des colléges, comme les négociants en vin et en blé. Au-dessous des navigateurs qui traversaient la mer, il y avait ceux qui faisaient le service des lacs et des rivières, les patrons de radeaux et de barques (*lenuncularii, scapharii*). Dans les industries variées qui concernent la toilette, surtout celle des femmes, il y avait place pour une infinité de colléges d'importance très-différente, depuis ceux où l'on travaillait la laine, où on la teignait en pourpre, jusqu'aux foulons, aux marchands de bas et aux cordonniers. Aujourd'hui les commerçants qui tiennent la première place dans nos

1. Dig., L, 6, 6 : *eis collegiis vel corporibus, in quibus artificii sui causa unusquisque adsumitur... id est idcirco instituta sunt ut necessariam operam publicis utilitatibus exhiberent.*

ports de mer sont les armateurs; de même alors la corporation des patrons de navires ou des *nautes* était rangée parmi celles que l'on considérait le plus. On les trouve en grande estime dans toutes les villes de commerce : à Arles, à Ostie, ils forment cinq associations différentes; un des plus anciens souvenirs que nous ayons conservés de l'existence du vieux Paris, c'est un monument élevé par les nautes de la Seine [1]. A Lyon, on distinguait les nautes du Rhône et ceux de la Saône; ils formaient deux corporations puissantes, qui possédaient des comptoirs dans les villes voisines des deux rivières; les personnages les plus élevés de la cité étaient fiers de leur appartenir, et les habitants de Nîmes leur réservaient quarante places dans leur bel amphithéâtre [2]. Auprès d'eux, il faut placer tous les colléges qui s'occupent des arts et des industries indispensables, les *fabri tignarii* ou charpentiers, chargés de tout ce qui concernait la construction des édifices, les marchands de bois (*dendrophori*), les fabricants de drap commun (*centonarii*), les marchands de vin, qui paraissent avoir été très-estimés à Ostie, à Lyon et dans d'autres grandes villes, les boulangers (*pistores*), que Trajan organisa en société et auxquels il donna des priviléges particuliers [3]. Toutes ces corporations entre-

1. Orelli, 1993. — 2. Boissieu, *Insc. de Lyon,* p. 396. — 3. Aurel. Victor, 13. Ces corporations, déjà importantes par elles-mêmes, cherchèrent quelquefois à le devenir davantage en s'unissant entre elles. Les trois colléges des *fabri,* des *centonarii,* des *dendophori,* que rapprochait la nature même de l'industrie qu'ils pratiquaient, ont de bonne heure essayé de se fondre. L'édit de Constantin qui, plus tard, le leur imposa comme une loi (Code Théod., XIV, 8, 1) n'a guère fait que sanctionner un usage beaucoup

tenaient des rapports fréquents avec l'autorité, qui avait besoin d'elles pour assurer la prospérité matérielle de l'empire. Les Césars s'en occupaient beaucoup, sachant que l'obéissance des peuples dépend souvent de leur bien-être, et ils ne négligèrent pas de récompenser les colléges qui les aidaient dans cette tâche. Claude encouragea le commerce maritime, pour lequel les sages de l'époque d'Auguste n'avaient que des insultes, et il traita très-favorablement ceux qui s'y livraient [1]. Il est probable que d'autres corporations furent aussi l'objet de faveurs semblables [2]. Le pouvoir éprouva de plus en plus le besoin d'avoir recours à elles à mesure que l'alimentation de Rome et de l'empire devenait plus difficile par suite des malheurs publics. Tous les jours, il était forcé de leur demander davantage, et l'on sait qu'à la longue ses exigences n'eurent point de terme, et qu'il fit peser sur elles le plus lourd esclavage. Au moins essayait-il de les payer en les comblant d'immunités de toute sorte. Pour la première fois peut-être les services que l'industrie et le commerce peuvent rendre au pays furent publiquement reconnus et inscrits dans la loi. C'était une grande victoire dans ces sociétés aristocratiques si dédaigneuses « des métiers vulgaires qui ne recherchent qu'un gain sordide [3], » et les grands seigneurs de l'époque républicaine auraient été sans doute fort scandalisés d'entendre Symmaque, le premier ma-

plus ancien. Dès l'époque d'Hadrien, il n'est pas rare de les trouver réunis. Voyez l'*index* d'Orelli.

1. Suét., *Claud.*, 18 et 19. — 2. On le sait pour les *pistores*. Voyez *Fragm. juris rom. vatic.*, 235. — 3. Sen., *Epist.*, 88.

gistrat de Rome, dans une harangue solennelle, faire l'éloge des bouchers, des boulangers et des charcutiers, et dire qu'à leur façon « ils servaient la patrie [1]. »

Les corporations ouvrières de l'empire romain font songer à celles qui ont existé si longtemps chez nous et que la révolution a détruites. Les nôtres étaient des corps privilégiés qui avaient pour unique dessein de protéger une industrie, mais qui, par les impôts qu'elles levaient sur les artisans et les règlements étroits qu'elles leur imposaient, finirent par devenir très-contraires à la liberté du travail qu'elles devaient défendre. Celles de Rome s'occupaient beaucoup aussi de leurs intérêts communs; on songeait, en s'unissant, à prémunir le métier qu'on exerçait contre les empiétements des métiers rivaux et les exigences du fisc : où l'individu isolé eût été écrasé, l'association résistait. Quant elle se croyait lésée, elle se plaignait aux magistrats de la province où elle résidait. Quelquefois elle s'adressait directement à l'empereur lui-même. Pendant que Strabon était à Corinthe, il vit partir les députés d'une corporation de pêcheurs qui s'en allaient à Rome pour obtenir d'Auguste une diminution de tailles. Ce qui rendait ces pauvres gens si audacieux, c'était la force que donne l'association. A Rome, comme chez nous, le désir d'être plus forts était une des principales raisons qui engageaient les ouvriers à s'associer. Il faut pourtant remarquer que les corporations romaines, surtout dans les premiers temps de l'empire, n'étaient pas aussi spécia-

1. Symmaque, x, 27 : *multos id genus patriæ servientes.*

les, aussi exclusives, aussi rigoureusement fermées que les nôtres. Quoique le titre qu'elles portent désigne une profession particulière, il s'en faut de beaucoup que tous les gens qui la composent exercent le même métier. Sans parler des membres honoraires, auxquels on demandait seulement d'être riches et généreux, et de ceux qui se glissaient dans des corporations auxquelles ils étaient étrangers pour participer aux priviléges dont elles jouissaient[1], les inscriptions nous montrent que parmi les membres actifs (*corporati*) il y en avait dont la profession ne répondait guère au nom que portait le collége, et qui ne se cachent pas pour le dire, ce qui prouve qu'on ne songeait pas à s'en étonner. A Lyon surtout, le mélange se fait de la façon la plus étrange. Nous voyons, par exemple, qu'un fabricant de toiles (*lintearius*) fait partie du collége des marchands d'outres (*utricularii*)[2], et qu'un marchand de salaisons est à la fois naute du Rhône et membre actif du collége des entrepreneurs de bâtisse[3]. On doit en conclure que ces *fabri*, ces *nautæ*, ces *utricularii* ne formaient pas des corporations bien exclusives. Si leur seul motif de se réunir avait été l'exercice ou la protection d'une industrie commune, ils n'auraient pas admis parmi eux des gens qui exerçaient des professions différentes. Ils avaient donc un autre dessein, et il faut bien admettre que, même dans les corporations ouvrières, on s'associait avant tout pour le plaisir de vivre ensemble, pour trouver hors de chez soi des distractions à ses fatigues et à ses ennuis,

1. La loi pourtant l'avait sévèrement défendu. Voyez Digeste, L, 7. — 2. Boissieu, *Insc. de Lyon*, p. 409. — 3. Boissieu, *Insc. de Lyon*, p. 204.

pour se faire une intimité moins restreinte que la famille, moins étendue que la cité, pour s'entourer d'amis et se rendre ainsi la vie plus facile et plus agréable. Ce but est en réalité celui de toutes les associations romaines, aussi bien des colléges, « où l'on est reçu à cause du métier qu'on exerce, » que de tous les autres. Ainsi ils se ressemblent pour l'essentiel et diffèrent entre eux plutôt d'importance que de nature. Leur organisation surtout est la même, et l'on voit bien qu'ils ont été institués sur un modèle commun. On peut donc, en réunissant ce qu'on sait de chacun d'eux et en négligeant quelques diversités de détail, tracer de la manière dont ils s'administraient, de la vie qu'on y menait, du bien qu'ils ont pu faire et des limites dans lesquelles ce bien s'est arrêté, un tableau général qui puisse à peu près convenir à tous.

III.

Comment se formaient les associations. — Règlements qu'elles se donnaient. — La loi du collége. — Élection des chefs. — Rédaction de l'*album*. — Choix du lieu de réunion. — La chapelle de la *schola*. — Caractère religieux des associations romaines.

Essayons d'abord de nous faire quelque idée de la manière dont ces associations se formaient. Les occasions qui pouvaient leur donner naissance étaient très-diverses. Comme il faut se connaître avant d'avoir la pensée de s'associer, il était naturel qu'elles fussent composées d'abord de personnes que rapprochaient des occupations communes, qui, par exemple, exerçaient les mêmes métiers. C'est la raison qui rendit les corpo-

rations ouvrières dont je viens de parler si nombreuses à Rome et dans l'empire. Il arrivait souvent aussi qu'on s'associait pour remplacer la famille et la patrie absentes. Les étrangers, quand ils ne voulaient pas se trouver isolés dans les villes où ils venaient se fixer, n'avaient que deux ressources : ou bien ils se faisaient agréger aux colléges du pays et se procuraient ainsi des relations et des amitiés toutes faites[1], ou, s'ils étaient en grand nombre, ils s'associaient entre eux. C'est ce qui arrivait surtout dans les grandes villes de commerce, où les voyageurs et les négociants affluaient de toutes les parties du monde. Les habitants de la ville phénicienne de Béryte établis à Pouzzoles y formaient un collége riche qui possédait un champ de sept arpens avec une citerne et des bâtisses[2]. Il y avait deux colléges de négociants asiatiques à Malaga[3]. Chez les Bataves, aux extrémités du monde romain, nous trouvons un collége des étrangers (*collegium peregrinorum*) où devaient se rassembler tous ceux que le commerce avait entraînés dans ces contrées barbares[4]. Les Romains, qui s'étaient abattus avec tant d'avidité sur les provinces conquises et qui les exploitaient en maîtres, sentaient le besoin de s'associer pour se défendre au milieu de ces pays qui les détestaient. C'est sans doute à cette origine qu'il faut rapporter ces colléges des gens de la ville (*collegia urbanorum*), dont il est question dans les inscriptions de l'Espagne[5]. La ville par excellence, c'était Rome, et

1. Orelli, 2252, 3217. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2476, 2488. — 3. *Corp. insc. lat.*, II, p. 252. — 4. Orelli, 178. — 5. *Corp. insc. lat.*, II, 3244, 2428.

l'on comprend bien que les Romains égarés dans la Bétique ou la Lusitanie aient aimé à se rapprocher et à vivre ensemble, à peu près comme nos émigrés dans les contrées les plus lointaines cherchaient tous les moyens de se réunir pour causer de Paris. Les vieux soldats, qui avaient presque toujours vécu dans les provinces éloignées, sur les frontières de l'empire, ne devaient plus connaître personne lorsque, après avoir reçu leur congé, ils rentraient dans leur pays. Aussi voyons-nous qu'ils y forment des associations sous le titre de vétérans de l'empereur (*veterani Augusti*). Les vétérans de l'empereur ne pouvaient manquer de jouir d'une certaine considération dans ces petites villes qui étaient si fières de se choisir pour magistrat quelque centurion en retraite[1].

Quelquefois les associations n'avaient pas d'autre raison de se former que le voisinage. En ce temps où la vie municipale avait tant de force, être voisin était bien plus un lien qu'aujourd'hui. « Le voisinage, dit un des personnages de Térence, est le degré inférieur de l'amitié[2]. » Des colléges s'établissaient souvent entre ceux qui habitaient le même quartier et qui avaient coutume de se voir. C'est ainsi qu'était né sous la république celui des gens du Capitole (*collegium Capitolinorum*) ; ils ne sont pas rares non plus sous l'empire. Beaucoup de ceux qui portent alors le nom d'une divinité se composaient de personnes qui demeuraient près de son temple, et qui avaient plus de confiance dans ce dieu parce qu'il était

1. Orelli, 4109, 6835. *Insc. Neap.*, 2530. — 2. Térence, *Heaut.*, I, 1, 4 : *vicinitas, quod ego in propinqua parte amicitiæ puto.*

leur voisin. Ce n'était pas seulement dans les mêmes quartiers qu'on s'associait, mais dans les mêmes maisons. On sait quel monde de clients, d'affranchis, d'esclaves, se groupait autour des grandes familles; des associations s'établissaient naturellement entre eux. Le palais impérial ressemblait à une ville; il devait, comme les villes, contenir des colléges de toute sorte. La mention en est assez fréquente dans les recueils d'inscriptions[1] : c'est ainsi, par exemple, que nous voyons un cuisinier en chef de l'empereur et sa femme faire un legs au collége des cuisiniers qui réside au Palatin[2]. Les maisons des riches prenaient modèle sur celle du prince. Il n'était pas rare de voir des hommes généreux, souvent aussi des femmes, instituer chez eux des colléges et les doter. Presque toujours ces colléges réunissaient les esclaves et les affranchis de la maison, auxquels les maîtres étaient bien aises de donner quelques distractions pendant leur vie et une tombe après leur mort[3]. Ils se composaient quelquefois aussi d'hommes libres, clients ou amis, auxquels un homme important offrait un asile dans son palais ou dans ses terres[4]. Cette générosité trouvait sa récompense dans les hommages que les associés ne marchandaient pas à leur bienfaiteur. A l'exemple de ce qui se faisait pour les empereurs, ils rendaient un culte aux dieux domestiques de celui qui voulait bien les recevoir chez lui, et s'ils

1. Une inscription découverte à Ephèse énumère cinq de ces colléges du palais impérial. *Corp. insc, lat.*, III, 6077. — 2. Orelli, 6302 : *collegium cocorum Aug. n. quod consistit in Palatio.* — 3. Orelli, 4123, 4938. *Insc. Neap.*, 6833. *Corp. insc. lat.*, II, 3229. — 4. Orelli, 1223.

n'osaient pas aller jusqu'à lui décerner l'apothéose, ils en approchaient. Nous en connaissons qui laissent entendre, par le nom qu'ils prennent, qu'ils ne se sont associés que pour honorer en commun les statues et les images du riche qui les protége (*collegium cultorum statuarum et clipeorum L. Abulli Dextri*[1]).

Voilà quelques-uns des motifs qui donnaient ordinairement naissance à des colléges ; nous ne pouvons pas avoir la prétention de les énumérer tous, et il en est beaucoup qui nous échappent. Plus d'une fois sans doute ils devaient leur origine au hasard : c'était une rencontre fortuite qui rapprochait des gens animés des mêmes désirs, souffrant des mêmes peines, et qui leur donnait la pensée de se réunir. Il n'était pas nécessaire, pour s'associer, d'exercer la même profession, d'être voisins ou compatriotes ; il suffisait de se trouver isolés, d'éprouver le besoin de mettre ses forces en commun pour combattre ensemble la misère ou l'ennui. Ce besoin n'était pas rare alors, surtout dans les classes laborieuses. Les sociétés aristocratiques de l'antiquité ne s'étaient guère préoccupées de leur sort. La situation des ouvriers y était fort mauvaise; leur origine ne les recommandait pas à la protection de la loi et à la sympathie des gens riches. Ils étaient ordinairement de race servile, l'affranchissement les avait un jour jetés au milieu des hommes libres, sans fortune, souvent sans famille, portant au front le stigmate de l'esclavage. Leur vie était d'ordinaire très-misérable, la solitude devait

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 5029.

souvent leur peser, surtout dans ces grandes villes que Chateaubriand appelle des déserts d'hommes, où l'on est si profondément étranger l'un à l'autre, quoiqu'on vive côte à côte, et où les bruits du dehors rendent l'isolement si amer. S'il se trouvait parmi eux quelque homme entreprenant et qui fût connu dans ce monde inférieur, la pensée lui venait vite de faire cesser cette solitude. Les exemples qu'il avait sous les yeux lui en fournissaient facilement le moyen : tout était plein, jusque dans les plus petites villes, d'associations de tout genre. Il groupait donc autour de lui ses compagnons d'infortune, il prenait un de ces prétextes qui donnaient le droit de se réunir sans éveiller les inquiétudes de l'autorité; quelquefois il allait trouver un riche qu'il savait généreux, et, soit par les libéralités d'un protecteur, soit par la seule initiative des membres, un collége se fondait.

Le premier soin des nouveaux associés devait être de se faire un règlement. Ce n'était pas un travail bien difficile : on se contentait de copier les lois qui régissaient les municipes. Le collége est aussi pour ses membres une sorte de cité particulière, une république, et il aime à en prendre le nom dans ses jours d'apparat (*respublica collegii*[1]). Le règlement fait, les collègues se réunissent pour le signer. La cérémonie était importante, et nous voyons qu'on le signait quelquefois dans un temple, sans doute pour lui donner plus d'autorité[2]. C'était la loi du collége, une loi rigoureuse, qui

1. Orelli, 4068. — 2. Orelli, 2417.

décernait des amendes, qui exigeait le respect. On devait l'afficher dans un lieu apparent, afin qu'elle fût toujours sous les yeux des confrères; on la communiquait aux nouveau-venus pour leur faire bien connaître leurs devoirs et leurs droits. « Toi qui veux entrer dans cette association, dit un de ces règlements, commence par lire la loi avec soin et n'entre qu'après; c'est le moyen de n'avoir pas lieu de te plaindre plus tard[1]. »

En même temps la société se choisissait des chefs. Leur nombre et leur nom différaient d'un collége à l'autre, quoiqu'en réalité leurs fonctions fussent à peu près semblables partout. On les appelait tantôt maîtres et présidents (*magistri, quinquennales*), tantôt administrateurs (*curatores*), et ils restaient ordinairement en charge pendant un an. Au-dessous de ces magistrats supérieurs, il y en avait de moins importants, des questeurs, par exemple, chargés de surveiller la petite fortune de la société. Ils étaient tous distingués des associés ordinaires par certaines prérogatives : ils recevaient une meilleure portion dans les dîners de corps, et une somme plus forte dans les distributions d'argent[2]. Ils avaient aussi l'honneur d'être placés en tête de l'*album* du collége : on donnait ce nom à la liste officielle de tous les membres. Elle était tenue avec soin et révisée tous les cinq ans, comme celle du sénat romain et des conseils municipaux des villes de province. Le président, élu l'année où l'on devait faire cette révision, avait sans

1. Orelli, 6086. — 2. Dans un de ces colléges, les magistrats se désignent eux-mêmes par le titre assez étrange de présidents à deux parts et demie, *magistri sesquiplares*. Orelli, 7184.

doute le même droit que les censeurs de Rome, il excluait de la société les membres indignes. La liste, une fois arrêtée, était gravée et affichée en cérémonie. Nous voyons à Cumes qu'à l'occasion de la dédicace de l'*album* des *dendrophores* le président donne à dîner à tous les colléges[1]. Une chance heureuse nous a conservé plusieurs de ces *albums;* ils sont pleins de renseignements curieux pour nous. Ils nous montrent surtout jusqu'à quel point la race romaine a poussé en toute chose l'amour de l'ordre et le respect de la discipline : ce sont les vertus qui l'ont faite si grande; elle comprenait qu'on n'arrive à commander au monde qu'à la condition de savoir obéir chez soi, et que, si les forces dont se compose une nation ne parviennent pas à se coordonner et à se subordonner entre elles, elles s'épuisent en efforts isolés et inutiles. Les *albums* nous font voir que cet esprit de soumission, ce respect de la hiérarchie, avaient pénétré jusque dans les dernières classes de la société. Ce sont précisément les qualités qui nous manquent le plus, et il est naturel qu'on les retrouve encore moins dans nos associations qu'ailleurs. Quoiqu'à Rome les colléges fussent composés surtout de pauvres gens, on ne s'y révoltait pas contre les inégalités sociales; il semble au contraire qu'on les acceptait sans résistance et presque sans peine. L'*album* les reproduit fidèlement, sans essayer de les atténuer. En tête sont placés les dignitaires de toute sorte, les protecteurs ou *patroni*, les présidents sortis de charge (*quinquennalicii*) et ceux

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 2559.

qui sont en exercice (*quinquennales*). Ces fonctionnaires sont souvent en fort grand nombre; comme leur libéralité est une des sources les plus abondantes des revenus de la société, on s'enrichit en les multipliant. Audessous d'eux se trouve la foule des associés ordinaires (*plebs, sequela*). Ils sont rangés le plus souvent d'après la place qu'ils occupent dans le monde, les hommes libres d'abord, les affranchis ensuite. Si le collége contient des affranchis et des esclaves, les esclaves viennent à la fin de la liste[1]. Quelquefois le nombre des confrères est limité; il arrive que les empereurs, en autorisant une association, fixent le chiffre des membres dont elle doit se composer, de peur qu'elle ne devienne dangereuse en s'étendant trop[2]. Quelquefois aussi les fondateurs ou les bienfaiteurs de la société ne veulent pas qu'elle s'accroisse, de peur que les sommes qu'ils lui lèguent ne soient insuffisantes pour la faire vivre[3]. Quand elle n'est pas limitée, le nombre des associés devient quelquefois très-considérable. Il faut alors établir quelque ordre dans cette foule. On suit encore ici l'exemple des cités, on divise les confrères en centuries et en décuries[4]. Cette division commode se retrouvait

1. Cet ordre est respecté dans les différents albums que nous avons conservés. Voyez aussi *Corp. insc. lat.,* 1, 1181, 1406. Il est dit, pour que les distributions soient faites avec ordre, que chacun les recevra d'après le rang qu'il occupe dans le collége, *quæ divisa sunt per gradus collegii,* Orelli, 4075. Cependant les affranchis, les esclaves, les hommes libres paraissent quelquefois mêlés ensemble. Orelli, 2394. *Corp. insc. lat.,* III, 633. — 2. Pline, *Epist.,* X, 42. *Corp. insc. lat.,* II, 1167. — 3. Orelli, 2417. — 4. Orelli, 1702. Il arrive que ces centuries prennent quelquefois tant d'importance, qu'elles s'isolent du reste de la société et forment une sorte de société à part qui a son lieu de réunion et ses magistrats. Orelli, 4085.

partout; on l'avait appliquée à ces grands troupeaux d'esclaves entassés dans les maisons des riches. Le Christianisme, qui emprunta tant de choses à l'organisation des colléges, la transporta dans ses monastères. « Les cénobites, dit saint Jerôme, sont distribués en décuries et en centuries, en sorte que chaque groupe de neuf moines est dirigé par le dixième, et qu'à leur tour dix décurions sont sous les ordres d'un centurion [1]. »

C'était aussi une affaire grave pour un collége qui venait de naître que de choisir le lieu de ses réunions. Quelques-uns, les plus misérables, se rassemblaient simplement au cabaret [2]; mais il fallait qu'ils fussent bien pauvres pour n'avoir pas un local qui leur appartînt. Suivant les pays, le local portait des noms différents. On l'appelait d'ordinaire le lieu du repos et du loisir, *schola*. L'emplacement de la *schola* était souvent fourni par quelque riche protecteur; si le collége était de ceux qui avaient des rapports avec l'administration de la cité, comme les *augustales* ou les *fabri*, les décurions permettaient de la construire sous les portiques de quelque basilique ou sur quelque terrain municipal [3]. L'entretien et l'embellissement de la *schola* étaient un des grands soucis des dignitaires de l'association. Les uns en refaisaient à leurs frais le pavé et le vestibule [4], les autres l'ornaient de marbre et y plaçaient des siéges et des tables d'airain [5]. Dans les colléges riches, la *schola*, successivement embellie par tous les administrateurs qui se succédaient, devait être souvent somptueuse. Nous

1. *Epist.*, XXII, 35. — 2. Dion, LX, 6. — 3. Orelli, 3787, 2279. — 4. Orelli, 6590. — 5. Gruter, 170, 3.

avons une courte description de celle du collége d'Esculape et d'Hygie, qui était pourtant composé de pauvres gens ; elle contenait une petite chapelle avec une sorte de cour ombragée de treilles où les collègues prenaient le frais, et une terrasse couverte et exposée au soleil qui servait pour les repas de corps[1]. La chapelle était sans doute ornée avec un soin jaloux. Si l'on en juge par ce qui arrive dans les confréries d'aujourd'hui, les associés devaient en être fiers, et ils voulaient que celle de leur collége fût plus belle que toutes les autres. C'était la place naturelle de tous les objets d'art dont héritait l'association. La flatterie y multipliait les statues de l'empereur et de sa famille; on y trouvait non-seulement l'image de la divinité protectrice de la société, mais beaucoup d'autres dieux qui en apparence n'avaient aucun rapport avec elle. C'est ainsi que deux affranchis généreux lèguent aux greffiers des édiles sept statues de dieux en argent pour les placer dans leur *schola*[2], et qu'un fonctionnaire du collége des marchands de drap laisse à ses confrères des candélabres d'airain sur une base de marbre, surmontés d'un Cupidon qui tient à la main des corbeilles[3]. La chapelle était vraiment le lieu principal de la *schola* et le centre du collége; c'est là que les associés se réunissaient pour prendre les décisions importantes : nous avons un décret des charpentiers et des marchands de drap de

1. Orelli, 2417. M. de Rossi pense que les *scholæ* étaient en général construites en forme d'hémicycle et que les oratoires chrétiens bâtis au-dessus des catacombes étaient de véritables *scholæ*. *Bullet. de arch. christiana*, avril, 1864. — 2. Gruter, 170, 4. Orelli, 2502. — 3. Orelli, 4068.

Rhegium qui se choisissent un protecteur; il est daté « du temple de leur collége, *in templo collegii fabrorum et centonariorum*[1]. »

Ce souci que les colléges témoignent pour leur chapelle et pour leurs dieux nous amène naturellement à parler du caractère religieux des associations romaines. On ne peut pas essayer de suivre les associés dans leurs lieux de réunion, d'assister à leurs assemblées et à leurs fêtes, sans être frappé de la place importante que la religion occupait chez eux. Il n'est pas surprenant qu'il en fût ainsi : les colléges s'étaient fondés sur le modèle de la cité, et ce qui constituait la cité chez les peuples antiques c'était l'adoration du même dieu. C'est aussi par un culte commun que les colléges affirmaient leur existence. Ils avaient l'habitude de se choisir un patron dans le ciel, et le prenaient d'ordinaire parmi les divinités les plus puissantes. Les joueurs de flûte s'étaient adressés à Jupiter lui-même, et le sénat leur avait accordé le privilége de célébrer leurs banquets dans le Capitole. Minerve était fêtée par presque tous les corps de métiers; parmi ceux qui s'étaient mis particulièrement sous sa protection, Ovide cite les tisserands, les

1. Orelli, 4133. A Philippes, une corporation de pauvres gens avait élevé un petit temple à Silvain. Nous avons conservé l'inscription qui relate les offrandes faites à ce propos par les associés. Les uns donnent de l'argent, d'autres des statues et des tableaux qui n'avaient pas une grande valeur, car une de ces statues est évaluée 25 deniers et le tableau 15 deniers. Il y en a qui apportent des tuiles pour couvrir le temple, d'autres construisent le pavé de la petite place qui le précède ou taillent dans le roc les marches qui y conduisent; enfin le président de l'association fait graver à ses frais la pierre qui doit garder à la postérité le souvenir de ces libéralités. *Corp. insc. lat.*, III, 633.

foulons, les teinturiers, les cordonniers, les charpentiers, les médecins. « Et vous aussi, ajoute-t-il, troupe misérable et si mal payée, pauvres maîtres d'école, gardez-vous de négliger la déesse; c'est elle qui vous donnera des élèves[1]. » La société des habitants du Vélabre nous a laissé un témoignage de sa dévotion : c'est un monument qu'elle élève « au dieu saint, au dieu grand, à Bacchus, père, protecteur et conservateur des associés[2]. » Des fonctionnaires religieux ne manquaient pas dans les colléges. Pour entretenir la chapelle, on nommait un sacristain (*œdituus*), et quoiqu'à l'exemple de ce qui se passait dans la cité le culte dût être accompli d'ordinaire par les magistrats de l'association, quelques-unes se donnaient pourtant des prêtres. On en trouve notamment dans celles qui portent le titre de colléges des jeunes gens (*collegia juvenum*[3]) et dans celles qui sont composées de soldats[4] et de gens de théâtre. En général, les sociétés d'acteurs paraissent avoir été fort dévotes. Celles des mimes et des athlètes grecs avaient à leur tête un grand prêtre et se donnaient le nom de *saint synode*. Ce nom, qui est resté en usage dans les églises d'Orient, n'est pas celui dont nous désignerions aujourd'hui une réunion de comédiens; mais il faut se rappeler le rapport étroit qui, chez les peuples

1. Ovide, *Fast.*, III, 829. — 2. Orelli, 1485. Quelquefois, au lieu de faire un choix spécial parmi les habitants de l'Olympe, on se contente d'adorer le génie du collége; car chaque association a son génie, comme chaque homme et chaque cité, par lequel elle existe, et qu'il est juste d'adorer. Quand le collége se divise en décuries et en centuries, chacune d'elles a aussi son génie particulier auquel on élève des autels. *Insc. Neap.*, 6799. — 3. Orelli, *Index*. — 4. Renier, *Insc. de l'Alg.*, 100.

antiques, unissait à la religion les jeux du théâtre et du cirque. Ils faisaient partie du culte public, et les acteurs se trouvaient ainsi presque transformés en prêtres de la cité. Du reste, les membres du saint synode n'avaient pas pour cela des habitudes plus morales, et Aulu-Gelle rapporte que les gens sages recommandaient avec soin aux jeunes gens de ne pas les fréquenter[1].

Il est assez difficile de savoir au juste ce qu'il y avait de réel et de sincère dans ces apparences religieuses dont les associations romaines aimaient à s'entourer; beaucoup pensent aujourd'hui qu'il ne faut pas prendre leur dévotion au sérieux. Quelle que fût l'origine de ces colléges, le temps avait fort relâché les liens qui les attachaient à la religion. En réalité, les intérêts matériels et les plaisirs mondains les occupaient plus que tout le reste. C'est ainsi que chez nous la plupart des corporations qui ont grandi au moyen âge sous l'aile de l'Église ont fini par s'en séparer; elles sont aujourd'hui tout à fait sécularisées. On commettrait une erreur ridicule, si l'on se laissait tromper par les anciens noms qu'elles ont gardés, et si l'on prenait nos sociétés de Saint-Denis ou de Saint-Martin pour des réunions d'anachorètes. Le saint n'est plus pour elles qu'une étiquette qui les distingue ou le prétexte de quelques joyeux repas. Les associations romaines ont pu suivre la même voie, seulement elles se sont arrêtées en chemin. Jamais elles n'en sont venues à se séculariser autant que les nôtres; si l'esprit religieux s'est affaibli

1. A.-Gelle, xx, 3.

chez elles, elles ont au moins conservé les pratiques et le culte. Un monument élevé par les adorateurs de la fontaine d'Eure (*cultores Urœ fontis*), qui se trouve au musée de Lyon, représente un confrère dans l'attitude d'un prêtre qui sacrifie, une patère à la main et la tête voilée[1]. Les sacrifices ont toujours tenu une grande place dans la vie des colléges. Leurs règlements faisaient un devoir aux magistrats de se vêtir de blanc les jours de fête et de venir apporter aux dieux de l'association l'encens et le vin[2]. A de certaines solennités, les associés sortaient en grande pompe de leur *schola;* ils traversaient les rues de Rome, précédés de leurs bannières[3], comme les confréries d'aujourd'hui, et s'en allaient sacrifier à quelque temple célèbre[4]. Ces cérémonies ont duré autant que l'empire. Jusqu'à la fin, les associations sont restées fidèles à leur ancien culte; elles ne se sont jamais émancipées tout à fait de la religion. Aussi le Christianisme, lorsqu'il fut le maître, parut-il à certains moments redouter l'influence qu'elles conservaient sur l'esprit du peuple. Quand les empereurs chrétiens, à l'instigation des évêques, renversèrent les autels et s'emparèrent des temples, ils ne négligèrent pas de confisquer aussi les biens de quelques-unes de ces sociétés, qui leur semblaient les derniers soutiens du paganisme[5].

1. Boissieu, *Insc. de Lyon,* p. 49. Ailleurs, les membres d'un même collége sont dits *collegœ et consacranei,* pour indiquer qu'ils sont associés au même culte. *Corp. insc. lat.*, III, 2105. — 2. Orelli, 6085. — Treb. Pollio, *Gallienus,* 7. — 4. Orelli, 2417. — 5. C'est ce qu'on fit notamment pour le collége des *dendrophores,* Cod. Théod., XVI, 10, 20.

IV.

Les associations romaines se rattachent à la religion par le soin qu'elles prennent de la sépulture des associés. — Colléges funéraires. — Les *columbaria.* — Colléges dont les membres prennent le titre de *cultores deorum.* — Comment les colléges funéraires se fondent. — La loi des adorateurs de Diane et d'Antinoüs. — Comment ils finissent.

Les colléges avaient encore un autre lien avec la religion : ils se rattachaient à elle par le soin qu'ils prenaient de la sépulture de leurs membres. Les funérailles étaient dans l'antiquité encore plus que chez nous un acte religieux. On croyait fermement que ceux-là seuls jouiraient du repos et du bonheur dans l'autre vie qui avaient été ensevelis selon les rites; aussi prenait-on autant de peine pour se préparer un tombeau qu'un Chrétien met de soin à se munir, avant sa mort, des derniers sacrements. C'était le souci de tout le monde; on y songeait d'avance pour n'être pas pris au dépourvu. On tenait surtout, quand c'était possible, à être enterré auprès des siens, dans des sépultures de famille. La vieille société aristocratique de Rome en avait fait un devoir sacré pour tous ceux qui appartenaient à quelque ancienne maison. « La religion des tombeaux est si grande, dit Cicéron, qu'on regarde comme un crime de se faire ensevelir hors des monuments de ses aïeux[1]; » ainsi l'avait prononcé le jurisconsulte Torquatus. Les colléges, qui remplaçaient souvent la famille pour les

1. Cic., *De leg.*, II, 22.

pauvres gens, avaient été amenés à construire pour leurs membres des sépultures communes. Après avoir passé la vie ensemble, dans les mêmes travaux et les mêmes plaisirs, c'était une consolation de reposer dans la même tombe. Ce désir était surtout très-vif parmi les associations les plus humbles ; leurs protecteurs le savaient bien, et une de leurs libéralités consistait à aider le collége qui leur avait fait l'honneur de les nommer dans la construction de son tombeau. « C. Valgius Fuscus, dit une inscription d'une petite ville d'Italie, a donné ce terrain au collége des muletiers de la porte des Gaules pour la sépulture des associés, de leurs descendants, de leurs femmes et de leurs concubines[1]. »

Ainsi dans la plupart des colléges il était d'usage que les associés se faisaient enterrer ensemble ; mais indépendamment de ceux qui, fondés pour d'autres intérêts, se construisaient des tombeaux communs, il y en avait dont la sépulture était l'unique affaire et qui n'étaient institués que dans le dessein spécial de fournir à peu de frais une tombe à leurs membres. Ces colléges funéraires, comme on les appelle ordinairement, sont très-imparfaitement connus. Ils devaient être fort nombreux ; le nom qu'ils prenaient, la façon dont ils étaient constitués, ont sans doute beaucoup varié selon les pays et les époques ; aujourd'hui nous ne pouvons plus distinguer parmi eux avec quelque assurance que deux groupes différents qu'il importe d'étudier à part. Le

1. Orelli, 4093.

premier de ces groupes a eu l'avantage de laisser des monuments qui de bonne heure ont attiré l'attention des savants sur lui ; on les appelle des colombiers (*columbaria*) : ce sont des édifices souterrains dans les murs desquels on creusait de petites niches qui contenaient une ou deux urnes[1]. A l'origine, ces *columbaria* étaient destinés à réunir après leur mort les affranchis et les esclaves des maisons riches ; les serviteurs faisaient partie de la famille aussi, et c'était le devoir d'un maître généreux de ne pas négliger leur sépulture. On a retrouvé celui qui contient tous les affranchis de Livie. Quelquefois des étrangers étaient admis à contribuer aux dépenses du monument, et ils avaient naturellement leur part de propriété quand il était fini[2]. Les gens qui n'avaient pas de tombeau de famille regardaient comme avantageux de trouver place dans ces édifices qui résistaient mieux au temps et à la malveillance qu'une pauvre tombe isolée, placée sur le bord d'un grand chemin ; aussi prit-on bientôt l'habitude de s'associer pour faire construire un *columbarium* à frais communs. Ce qui caractérise les associations de ce genre, c'est qu'on ne les appelle pas des colléges, mais des sociétés, et que ceux qui les composent se contentent de prendre le nom général de *socii* sans y rien ajouter. En réalité, elles sont tout à fait organisées

1. Les *columbaria* n'ont été encore retrouvés qu'à Rome. On peut voir sur ces *columbaria* le mémoire de M. Henzen, *Ann. de l'inst. arch.*, 1856. — 2. C'est ce qui se voit très-clairement dans l'inscription suivante : *ex domo Scriboniæ Cæsaris libertorum libertarumque et qui in hoc monumentum contulerunt*. Orelli, 612.

comme les colléges ordinaires : la société a ses administrateurs qui font construire le *columbarium*, ses questeurs chargés de surveiller la caisse commune, ses décurions, parmi lesquels on trouve quelquefois des femmes. Le monument achevé, on se partage les places : chacun reçoit un certain nombre de niches, suivant sa mise de fonds; s'il en a trop pour son usage, il les donne ou les vend : il se faisait là, comme dans les catacombes chrétiennes, un véritable commerce de tombes. L'acheteur, pour n'être pas inquiété, mentionne souvent le contrat sur son épitaphe; il indique le nombre et la place des niches qu'on lui a cédées[1] et il a soin de dire que la vente s'est faite en présence des associés pour la rendre plus solennelle[2]. Les gens qui sont enterrés dans ces *columbaria* appartiennent à des conditions très-différentes, mais les plus nombreux sont les affranchis des grandes maisons, surtout ceux qui appartiennent à la domesticité impériale. Les *columbaria* nous donnent quelque idée de cette multitude de gens attachés au service du prince. Tous les métiers qu'on exerçait au Palatin s'y retrouvent. On a même découvert, dans celui de la porte Latine, la tombe d'un malheureux dont le rôle était bien difficile : il était chargé d'amuser Tibère. C'était un mime fort habile qui, dans son épitaphe, s'attribue l'honneur d'avoir imaginé le premier d'imiter les avocats[3].

L'autre groupe de colléges funéraires est beaucoup moins connu; c'est seulement de nos jours qu'il a été

1. Otto Jahn, *Spec. epigr.*, p. 33 et sq. — 2. Orelli, 4540. — 3. Otto Jahn, *Spec. epigr.*, p. 38.

étudié avec quelque soin [1]. Il comprend des associations très-nombreuses qui se distinguent des autres par la façon dont on les désigne ordinairement : leurs membres prennent le nom d'un dieu dont ils se disent les adorateurs (*cultores Jovis, cultores Herculis*, etc.). On avait cru jusqu'à présent que c'étaient des colléges purement religieux et qu'on ne les avait institués que pour honorer le dieu dont ils portaient le nom. M. Mommsen remarqua le premier que toutes les associations de ce genre, que le hasard nous avait fait un peu mieux connaître, se trouvaient être de véritables colléges funéraires ; il en conclut que les autres devaient avoir la même destination, et cette conclusion a été confirmée par toutes les découvertes récentes. Pourquoi se sont-elles appelées d'une autre manière que les sociétés qui ont fait construire les *columbaria ?* Par quelles différences dans leur constitution intérieure peut-on expliquer la diversité de leurs noms ? C'est ce qu'on ne peut qu'entrevoir. Il est probable que ces deux genres d'associations ne sont pas tout à fait de la même époque. Les *columbaria* élevés par des sociétés collectives appartiennent au commencement du Ier siècle de notre ère ; tous ceux que nous connaissons ont été construits sous les premiers Césars et n'ont servi que jusqu'aux Antonins. Les colléges du second groupe paraissent plus récents ; on n'en trouve pas de traces certaines dans les inscriptions avant Nerva. C'est donc à cette date, vers

1. Le premier qui l'ait étudié avec soin est M. Mommsen, dans son mémoire intitulé : *De collegiis et sodalitiis Romanorum*, 1843.

la fin du Ier siècle, au moment où commençait cette ère des Antonins qui devait être si glorieuse, qu'un certain changement a dû s'opérer dans l'organisation des colléges funéraires; mais il n'est pas aisé de dire quelle en était la nature et l'étendue. Ce qu'on voit de plus certain, c'est que, pour les funérailles des associés, c'est-à-dire pour ce qui était l'objet principal de l'association, on ne procédait pas toujours dans la seconde époque de la même façon que dans la première. Les colléges funéraires enterraient sans doute encore quelquefois leurs morts dans des tombeaux communs[1], mais ils avaient aussi une autre manière de pourvoir à la sépulture de leurs membres. C'est ce qui nous a été révélé par la découverte qu'on a faite, en 1816, de la loi du collége des adorateurs de Diane et d'Antinoüs.

Ce monument curieux a été trouvé dans les ruines de la petite ville de Lanuvium[2]; il avait été gravé en l'an 136, vers la fin du règne d'Hadrien. L'association à ce moment venait de naître; un magistrat de la ville, qu'elle avait nommé son protecteur et qui prenait ses fonctions au sérieux, voulut donner plus de publicité à son règlement et le fit afficher sous le portique du temple d'Antinoüs. C'est ce règlement qui, par une heureuse chance, est arrivé jusqu'à nous. On peut prendre en l'étudiant une idée très-exacte des colléges funéraires de cette époque. Celui-là devait être composé d'affranchis et de pauvres gens; il contenait aussi des esclaves, et probablement en grand nombre : la loi leur

1. Orelli, 2400, 2405. — 2. Orelli, 6086.

permettait de faire partie d'associations de ce genre, si leurs maîtres y consentaient. La société avait pour but de fournir à ses membres une sépulture convenable; son premier souci devait donc être de se créer des ressources pour suffire aux frais des funérailles. Chaque associé reçu dans le collége versait à titre de droit d'entrée la somme de 100 sesterces (20 fr.) et y joignait une bouteille de bon vin. Il donnait de plus, tant qu'il faisait partie de l'association, 5 as par mois (25 cent.). Ces sommes servaient à payer les dépenses ordinaires et à procurer aux associés de quoi se faire enterrer. Le collége de Diane et d'Antinoüs n'ensevelissait pas ses morts dans un monument commun; ces esclaves, ces affranchis, étaient trop misérables pour réunir l'argent nécessaire à la construction d'un *columbarium*. Ils s'y prenaient d'une manière plus simple : après la mort de chacun de ses membres, la société payait à celui qu'il avait institué son héritier une certaine somme pour lui acheter un tombeau. Cette somme, qu'on appelait *funeraticium*, devait varier suivant la richesse du collége ; elle n'était que de 300 sesterces (60 francs) pour les adorateurs de Diane et d'Antinoüs, encore sur ces 300 sesterces en prélevait-on 50 qui devaient être distribués auprès du bûcher à ceux des confrères qui assistaient aux funérailles et qui avaient voulu faire honneur au défunt par leur présence[1]. Tous les cas étaient minutieusement prévus. Si le défunt n'avait institué aucun héritier, c'était le collége qui l'enterrait. Lorsqu'il était

1. Nous connaissons une société plus pauvre encore, dans laquelle le *funeraticium* est de 200 sesterces (40 francs). *Corp. insc. lat.*, II, 3114.

esclave et que son maître ou sa maîtresse, par méchanceté, refusait de livrer son corps à l'association pour qu'elle l'ensevelît, on ne lui faisait pas moins un semblant de funérailles (*funus imaginarium*), et on lui élevait sans doute un cénotaphe. Si l'associé était mort à une distance de Lanuvium qui ne dépassait pas 20 milles et qu'on eût pu le savoir à temps, trois membres du collége devaient partir aussitôt pour présider aux obsèques et en faire les frais. A leur retour, ils faisaient approuver leurs comptes par leurs collègues. S'ils avaient commis quelque malversation, on les punissait d'une amende du quadruple, sinon on leur attribuait à chacun comme frais de voyage une somme de 20 sesterces (4 francs). Quand le confrère était mort à une distance de plus de 20 milles, celui qui avait fourni l'argent pour l'enterrer devait faire attester le fait par sept citoyens romains, et, si les pièces étaient en règle, on lui payait le *funeraticium* auquel le défunt avait droit.

Telles sont dans la loi du collége de Diane et d'Antinoüs les dispositions qui ont rapport aux funérailles des collègues. On voit que les associations de ce temps ressemblaient assez aux nôtres, et qu'elles cherchaient leurs principales ressources dans les cotisations de leurs membres; on y voit aussi qu'il n'était pas facile d'obtenir que ces cotisations fussent régulièrement payées. Alors, comme aujourd'hui, ce qui manquait le plus aux associations, c'était l'esprit de suite et de persévérance. On est plein d'ardeur, on s'engage à tout et l'on paie sans hésitation dans les premiers mois; avec le temps,

le sacrifice semble lourd, si minime qu'il soit, et l'on finit par s'y soustraire. Les adorateurs de Diane et d'Antinoüs le savent bien, et au début de leur loi ils sont fort préoccupés de ce danger qui menace leur association comme les autres. « Puisse notre entreprise, disent-ils en commençant, être favorable et propice pour l'empereur et sa famille, pour nous et les nôtres, pour ce collége que nous fondons! Puissions-nous mettre une salutaire activité à réunir les sommes nécessaires pour ensevelir convenablement nos morts! Le moyen d'y parvenir, c'est de nous entendre et de payer avec régularité, afin que notre association puisse vivre longtemps. » Un peu plus loin, ils décrètent que, si un associé a négligé de s'acquitter pendant quelques mois de suite, la société ne lui doit rien après sa mort. Ce n'étaient pas des précautions inutiles; nous possédons précisément un exemple curieux d'un collége de ce genre qui périt par la négligence que mettaient les associés à payer leurs cotisations. Dans un des cantons les plus sauvages de l'ancienne Dacie, au fond de carrières abandonnées, on a trouvé des tablettes qui contiennent un document important dont nous allons donner une traduction aussi exacte que le permet le latin barbare dans lequel il est écrit.

« Copie d'un acte qui fut affiché à Alburnum-le-Grand, auprès du bureau de Resculius, et sur lequel on lisait ce qui suit :

« Artémidore, esclave d'Apollonius, président du collége de Jupiter Cernenius, et avec lui Valerius, esclave de Nicon, et Offas, esclave de Ménofile, questeurs du

même collége, faisons savoir au public par cet acte que des cinquante-quatre personnes qui formaient le collége dont on vient de parler, il n'en reste plus que dix-sept à Alburnum; que Julius, esclave de Julius, qui était président avec Artémidore, n'a pas mis le pied à Alburnum, ni paru dans le collége depuis le jour de son élection; qu'Artémidore a rendu ses comptes aux membres présents, qu'il leur a prouvé qu'il a restitué tout l'argent qu'il avait à eux ou qu'il l'a dépensé pour les funérailles des collègues; qu'il a repris le cautionnement qu'on avait exigé de lui par sûreté; qu'en ce moment il n'y a plus d'argent dans la caisse pour payer les frais de sépulture et qu'on ne possède plus aucun tombeau; qu'enfin depuis longtemps personne n'a voulu se réunir aux jours fixés par la loi du collége, ni payer les cotisations ou présents exigés. C'est ce qu'on fait savoir au public par le présent acte, afin que, si l'un des associés vient à mourir, il ne s'imagine pas que le collége existe encore, et qu'il a droit à réclamer aucun argent[1]. Fait à Alburnum-le-Grand, le 5 des ides de février, sous le troisième consulat de L. Aurelius Verus et de Quadratus (167 après Jésus-Christ)[2]. »

La loi du collége de Diane et d'Antinoüs nous a montré de quelle manière ces sortes d'associations commencent; l'affiche d'Artémidore nous apprend comment il leur arrivait souvent de finir.

1. La phrase d'Artémidore est assez naïve; je la traduis sans y rien changer. — 2. *Corp. insc. lat.*, III, p. 924.

V.

Les colléges funéraires sont autorisés par un sénatus-consulte au Ier siècle. — Conséquences de cette autorisation. — Réunions mensuelles des associés. — Réunions irrégulières pour motifs religieux. — Les repas de corps. — De quelle manière les associations subviennent aux dépenses de leurs repas communs. — Choix des *patroni*. — Honneurs qu'on leur prodigue. — Libéralités qu'ils font aux associés. — Devoirs qu'ils leur imposent envers leur tombe et leur mémoire.

L'inscription de Lanuvium éclaire encore bien d'autres points restés obscurs dans la question des associations romaines. Les adorateurs de Diane et d'Antinoüs, pour bien établir qu'ils n'étaient pas un collége illicite, ont tenu à citer en tête de leur règlement le sénatus-consulte qui leur permet de s'associer ; il y est dit « que ce droit est accordé à ceux qui veulent former des colléges funéraires, à la condition qu'ils ne se réuniront qu'une fois par mois pour payer la contribution nécessaire à la sépulture de leurs morts[1]. » Cette loi ne nous était pas entièrement inconnue ; Marcianus la mentionne dans le Digeste, mais la citation qu'il en fait est si vague et si incomplète qu'elle avait été fort peu comprise. Aujourd'hui, grâce aux adorateurs de Diane et d'Antinoüs, nous en avons le texte précis, nous en possédons les

1. Voici le texte même de cette importante loi : *Qui stipem menstruam conferre volent in funera, in it* (*id*) *collegium coeant, neque sub specie ejus collegi nisi semel in mense coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur*. Les termes dont se sert Marcianus dans le Digeste sont à peu près les mêmes; seulement il oublie de dire que la permission n'est accordée qu'aux colléges funéraires (Dig., XLVII, 22, 1). Voyez la discussion sur le sens de cette loi dans le mémoire de M. Mommsen, p. 87 et sq.

termes mêmes, et nous pouvons en apprécier la gravité.

Le fait important que cette loi nous révèle, c'est qu'au Ier siècle il fut permis dans Rome à tous ceux qui le souhaitaient de se former en sociétés funéraires. Il n'est pas douteux que dès lors les gens des classes inférieures, qui étaient si préoccupés de leur sépulture, n'aient profité de la permission; au siècle suivant, Septime Sévère l'étendit aux provinces. C'était une grande faveur, si on la rapproche de toutes les restrictions et de tous les obstacles qu'on avait mis jusqu'à Trajan au droit d'association et qui jusqu'à Justinien restèrent dans les codes. Tandis que les jurisconsultes proclament qu'on ne peut pas s'associer sans une autorisation spéciale et qu'ils affirment que cette autorisation est très-rarement donnée, les empereurs l'accordent d'un seul coup à tous les affranchis, à tous les esclaves, à tous les pauvres gens de l'empire, c'est-à-dire à tous ceux à qui nous serions le plus tentés de la refuser. Au moment où les autres corporations ont besoin de tant de formalités pour être approuvées, il suffit à ces pauvres gens de dire qu'ils veulent former un collége funéraire, et personne ne les empêche de se réunir une fois par mois, de se choisir des chefs, d'avoir une caisse commune. On aurait peine à comprendre comment l'autorité impériale se montre à la fois si sévère et si facile, si l'on ne connaissait sa politique ordinaire. Pleine de méfiance pour les classes éclairées, qu'elle soupçonne toujours de nourrir au fond du cœur des regrets importuns et d'entretenir des espérances coupables, elle ne sait rien refuser à tous ces

misérables qui ne demandent qu'à vivre et à qui toutes les formes de gouvernement sont indifférentes. En réalité, le bienfait accordé par les empereurs devait s'étendre beaucoup plus loin qu'ils ne l'auraient voulu. La loi faite pour les pauvres gens profitait à tout le monde; tous les colléges avaient le droit d'exister en se faisant passer pour des colléges funéraires. Le moyen était très-simple, et, sans doute, ils n'ont pas manqué de s'en servir. Nous pouvons donc admettre sans témérité que, parmi ceux qui ne paraissent fondés que pour donner la sépulture à leurs membres, beaucoup avaient bien d'autres desseins; c'est ainsi que par un détour le droit d'association fut à peu près émancipé au Ier siècle.

Cette loi eut des conséquences importantes et imprévues. Dans les sociétés qui faisaient construire les *columbaria* les fonds se versaient en une fois; le monument achevé, l'association pouvait à la rigueur se dissoudre, ou, si elle continuait de vivre pour veiller à l'entretien des tombes, son existence devait être assez languissante. Les colléges nouveaux, au contraire, avaient une raison d'exister toujours; la nécessité de se rassembler tous les mois assurait leur perpétuité. En se voyant davantage, les associés prenaient de plus en plus le goût de se voir; la réunion mensuelle devenait pour beaucoup d'entre eux, pour les plus pauvres surtout, une sorte de distraction et de fête. C'était bientôt fait de verser les cinq as à la caisse commune, et il est probable que, malgré la défense de la loi, après avoir traité les questions qui concernaient les funérailles, on ne se séparait pas sans parler d'autre chose. Il arriva ainsi que ces associations,

fondées uniquement en vue de la mort, prirent une grande importance pour la vie.

Bientôt il ne suffit plus aux associés de se voir une fois par mois, ils cherchèrent d'autres occasions de se trouver ensemble. Ici encore la loi fut très-accommodante et s'empressa de lever en partie les défenses qu'elle avait faites. « Il n'est pas prohibé, dit Marcianus, de se réunir pour un motif religieux, à la condition de respecter le sénatus-consulte qui interdit les associations illicites. » Il faut avouer que les colléges funéraires n'avaient pas à se plaindre de la façon dont on les traitait; il leur était permis de se réunir une fois par mois pour lever l'argent nécessaire aux sépultures, et tant qu'ils le voulaient sous un prétexte religieux. Les prétextes, comme on le pense bien, ne manquaient pas : il y avait l'anniversaire de la fondation du collége, la fête de l'empereur et de sa famille, celle des magistrats et des bienfaiteurs de la société. A toutes ces solennités, on se rassemblait pour dîner en commun. Le repas, dans les religions antiques, étant regardé comme une sorte de pratique pieuse; quand ils dînaient ensemble, les associés pouvaient prétendre « qu'ils se réunissaient pour un motif religieux, » et la loi n'avait rien à dire.

Dès les temps les plus reculés, le repas commun avait été l'occupation la plus importante des colléges. Les sodalités qu'on institua quand on fit venir la mère des dieux de Pessinunte n'avaient rien trouvé de mieux pour honorer la déesse. Caton, qui était alors questeur, prit part aux dîners qui furent célébrés à cette occasion. Cicéron lui fait dire que la table des associés était fru-

gale et que « ce qui l'attirait dans ces festins c'était moins le plaisir de manger et de boire que celui de se trouver avec ses amis et de converser avec eux [1]. » Mais tous les convives n'étaient pas aussi sobres que Caton, et l'autorité fut bientôt obligée d'intervenir pour modérer les dépenses excessives qu'on faisait aux fêtes de Cybèle. Une loi somptuaire exigea que chaque confrère, avant de se mettre à table, vînt attester par serment devant les consuls qu'on ne dépasserait pas 120 écus pour les frais du festin, indépendamment du pain, du vin et des légumes, et qu'on n'y boirait que des vins du pays [2]. Ces lois sévères ne corrigèrent pas le mal, car quelques années plus tard Varron se plaint que les dîners des colléges font hausser les prix des vivres au marché. « Aujourd'hui, dit-il, la vie à Rome n'est presque plus qu'une bombance de tous les jours [3]. » Varron ne veut parler évidemment que des corporations riches; toutes ne pouvaient pas se permettre ces excès. Les malheureux adorateurs de Diane et d'Antinoüs étaient bien forcés d'être sobres, et les lois somptuaires n'étaient pas faites pour eux. Ils n'en étaient pas moins, eux aussi, fort amis des repas de corps. Comme le collége ne faisait que de naître au moment où fut faite la loi que nous avons conservée, et qu'il n'avait pas eu le temps d'être l'objet des libéralités de ses protecteurs, les associés ne s'y réunissaient que six fois par an pour dîner ensemble : c'était bien peu; mais ils voulaient au moins jouir sans souci d'un plaisir si rare ; sous aucun

1. Cic., *De senect.*, 13. — 2. A.-Gell. II, 24. — 3. Varron, *De re rust.*, III, 2, 16.

prétexte ils n'entendaient être dérangés. Des mesures étaient prises pour que la joie générale n'y fût attristée par aucune préoccupation sérieuse. « Celui qui aura quelque plainte à faire ou quelque proposition à présenter, dit le règlement, devra les réserver pour l'assemblée du collége, et nous laisser, pendant nos jours de fête, dîner libres et contents. » On ne voulait pas non plus qu'il s'élevât quelque discussion qui pût troubler le repos des convives; aussi voit-on dans le règlement que la police du festin était sévèrement exercée. « Si quelqu'un, pour faire du tumulte, se lève de sa place et en occupe une autre, il paiera une amende de 4 sesterces (80 centimes); si quelqu'un dit des sottises à un collègue ou fait du bruit, il paiera 12 sesterces (2 fr. 40 c.); si c'est le président de la société qui ait été injurié, l'amende sera de 20 sesterces (4 francs). » Il ne suffisait pas que le festin fût tranquille, le règlement avait tout prévu, tout disposé d'avance, pour que rien n'y manquât. Comme on voulait être sûr qu'aucun préparatif ne serait négligé, indépendamment des dignitaires annuels, on nommait un président du repas (*magister cœnæ*), choisi tout exprès et renouvelé chaque fois. C'était un fardeau que chaque collègue devait subir à son tour; s'il essayait de s'y soustraire, on le condamnait à payer 30 sesterces (6 francs) à la caisse de l'association. Le président du festin était chargé d'en faire les apprêts : il dressait les tables et plaçait devant chaque convive une bouteille de bon vin, un pain de deux as et quatre sardines. Le règlement ne dit pas si ces dépenses étaient acquittées par lui ou par la caisse du collége; il ne dit

pas davantage si ce pain et ces quatre sardines composaient tout le repas; mais il n'est pas possible de le croire. Le festin eût été vraiment trop sobre, et si pauvres qu'on suppose les adorateurs de Diane et d'Antinoüs, ils ne pouvaient pas se contenter de quatre sardines dans leurs jours de fête; mais le règlement avait une raison de garder le silence à ce sujet : en parlant du menu de ces repas de corps il n'a voulu mentionner que ce qui était à la charge des associés; le reste leur venait d'ailleurs.

Les colléges avaient heureusement pour eux d'autres sources de revenus que les contributions de leurs associés. Les cinq as qu'on donnait tous les mois pouvaient à peine suffire à la sépulture des morts; il fallait avoir recours à d'autres moyens pour subvenir aux dîners que faisaient les vivants. A l'imitation des municipes sur lesquels ils se modelaient, les colléges ne payaient pas leurs dignitaires; c'étaient au contraire les dignitaires qui le plus souvent payaient leurs administrés. Il y avait surtout dans chaque association des personnages placés au-dessus de tous les autres qui, en réalité, s'occupaient fort peu des affaires de leurs collègues, et dont l'unique fonction semblait être de leur procurer par leur libéralité des occasions de se réunir plus souvent; on les appelait des protecteurs (*patroni*). L'élection des protecteurs était fort importante; elle décidait souvent de la fortune d'une société. La plus prospère était toujours celle qui savait le mieux les choisir et qui en tirait le meilleur parti. Ce choix devait présenter quelques difficultés; elles voulaient toutes avoir en tête de leur liste

des noms honorables, respectés, qui recommandaient la société dont ils voulaient bien faire partie. Il les fallait avant tout riches et généreux, car on comptait bien leur faire payer le plus cher possible l'honneur qu'on leur faisait en les nommant. Ces qualités ne sont pas communes; les hommes rares qui les réunissaient devaient être fort recherchés par toutes les associations, et naturellement ils se décidaient d'ordinaire en faveur des plus puissantes. Celles-là ne devaient pas être en peine pour trouver des *patroni;* on se disputait l'honneur de les protéger. La corporation des nautes à Lyon a pour protecteurs des hommes politiques, des fonctionnaires de l'ordre le plus élevé, des trésoriers-généraux des Gaules[1]. A défaut d'un personnage de cette importance, elle pouvait toujours choisir quelques gros négociants, un marchand de vin, un marchand d'huile enrichi, dont les débuts avaient été souvent fort obscurs, et qui étaient heureux d'honorer leur fortune en se faisant inscrire en tête d'une association si considérée[2]. Les corporations plus humbles, par exemple les pauvres colléges funéraires, devaient avoir plus de difficulté à se procurer des protecteurs. L'honneur était moindre; il ne devait pas être si recherché. Elles étaient aussi moins difficiles, et s'adressaient un peu plus bas. S'il en était besoin, elles descendaient jusqu'à ces affranchis que la faveur de leurs maîtres ou les chances heureuses du commerce avaient amenés à l'aisance, et qui formaient la classe industrieuse de l'empire. Ces anciens esclaves avaient

1. Boissieu, *Insc. de Lyon,* p. 259, 260. — 2. Boissieu, *Insc. de Lyon,* p. 207.

besoin de se relever de quelque façon des mépris de la société. Ils recherchaient avec avidité toutes les distinctions, et les plus médiocres avaient du prix pour eux, qui n'étaient pas accoutumés à la considération publique. Sur leur tombe, qui était l'objet de tous leurs soucis, ils souhaitaient qu'on pût lire qu'ils avaient été les magistrats ou les protecteurs de quelque association; ce titre les tirait du nombre des affranchis vulgaires, il corrigeait en partie ce qu'avait de trop bas le souvenir de leur condition servile. Ils auraient été très-flattés sans doute de figurer parmi les protecteurs de quelque collége important; mais quand ils ne pouvaient pas obtenir cet honneur, ils se rabattaient sur les autres. C'est ainsi que, la vanité aidant, tous les colléges, à quelque degré qu'ils fussent placés, trouvaient des protecteurs.

L'association payait son protecteur en hommages et en respect. C'est en assemblée générale, sur le rapport des magistrats, qu'il était désigné, et le choix de la société lui était signifié par un décret solennel. Voici en quels termes s'exprime à cette occasion un collége de marchands de drap dans une petite ville d'Italie :

« Le 10 des calendes d'avril, dans la chapelle de l'association, les questeurs ont pris la parole et nous ont représenté qu'il convenait à notre collége de nommer pour son protecteur Tutilius Julianus, citoyen aussi recommandable par la sagesse de sa conduite et sa modestie naturelle que par sa générosité, afin que ce choix fût un exemple éclatant de la façon dont nous savons distinguer le mérite. A ces causes, les questeurs entendus, nous avons arrêté ce qui suit : l'opinion de tous

et de chacun en particulier est que l'avis ouvert par les magistrats de l'association est sage et utile. En conséquence, il nous faut nous excuser auprès de l'honorable Julianus de n'avoir pas songé plus tôt à lui, le prier de vouloir bien accepter le titre que nous lui décernons, et de permettre qu'on place au-dessus de la porte de sa maison une plaque de bronze sur laquelle sera gravé le présent décret[1]. »

Il était bien difficile que le protecteur fût insensible à tant de politesse. Provoqué par les flatteries de ses nouveaux confrères, il lui fallait répondre par des libéralités de tout genre; à chaque bienfait nouveau, la société, qui ne voulait pas être ingrate, votait à son protecteur des remercîments pompeux : c'était un combat de générosité dans lequel il lui était difficile d'être vaincue, car elle ne donnait que des compliments, et rien ne l'empêchait d'en être prodigue. Quelquefois elle semblait vouloir y joindre des marques plus effectives de sa reconnaissance, elle avait l'air d'avoir vraiment l'intention de se mettre en dépense; elle promulguait un décret pour annoncer qu'après une grave délibération elle s'était décidée à élever une statue à son généreux bienfaiteur. Une statue était un très-grand honneur, auquel ces négociants enrichis devaient être très-sensibles. Ils l'acceptaient donc avec empressement; mais d'ordinaire ils se chargeaient d'en payer les frais, et le jour de l'inauguration ils donnaient à dîner à tous leurs collègues. Cette comédie était renouvelée de celle qui se

1. Orelli, 4133.

jouait si souvent dans le conseil des décurions à propos des magistrats municipaux, et ici encore le collége reproduisait fidèlement la cité.

La générosité des protecteurs pouvait prendre diverses formes; la plus ordinaire consistait à laisser aux associés une certaine somme pour célébrer des repas communs à des époques fixées. La raison qui rendit les libéralités de ce genre si fréquentes est facile à comprendre. Les gens riches avaient, comme les pauvres, un grand souci de leur tombeau. Ils savaient bien qu'ils n'en manqueraient pas, et qu'ils n'avaient pas besoin de faire partie d'un collége funéraire pour s'en procurer un. Sur un terrain qui leur appartenait, ils pouvaient faire construire quelque beau monument de marbre avec une salle à manger pour les convives et un autel pour les amis fidèles qui devaient venir y sacrifier; ils pouvaient l'entourer comme d'une barrière par des champs et des jardins qui couvraient plusieurs arpents, y bâtir des maisons pour des concierges et des serviteurs, et se donner ainsi après leur mort une demeure aussi somptueuse et aussi sûre que celle qu'ils habitaient pendant leur vie. Leurs préoccupations étaient différentes. Une triste expérience leur avait appris que rien ne vieillit plus vite que les regrets : étaient-ils certains que ceux à l'amitié desquels ils se fiaient pour entretenir leur tombe et la visiter aux jours de fête ne manqueraient pas à ce devoir? Quand même ils y seraient fidèles, ils devaient disparaître à leur tour, et qu'arriverait-il quand ils ne seraient plus? Une affranchie, qui remplit avec soin auprès de sa maîtresse qu'elle a perdue tous ces

offices pieux, s'exprime ainsi dans l'épitaphe qu'elle lui a consacrée : « Tant que je vivrai, tu recevras ces hommages ; après ma mort, je ne sais[1]. » Ce doute se glissait dans tous les esprits et les tourmentait. On se disait qu'une génération suffit pour emporter la mémoire d'une vie éteinte. Un jour devait fatalement arriver où ce nom inscrit sur une tombe ne réveillerait plus aucun souvenir ; alors cette salle à manger resterait vide aux anniversaires funèbres, cet autel n'aurait plus de visiteurs, et personne n'y apporterait ni libations, ni roses. Pour retarder le plus possible l'heure de cet isolement dont on était épouvanté, quelques-uns imaginaient toute sorte de précautions minutieuses et compliquées. Un habitant de Nimes avait fait inscrire sur la tombe qu'il se préparait d'avance les noms de trente de ses amis. « Si quelqu'un d'entre eux, disait-il, n'existe plus quand je mourrai, ou s'il meurt après moi, alors les survivants éliront au scrutin, à la place de ceux qui ne seront plus, les gens qu'ils jugeront les plus dignes, de manière que le nombre trente soit toujours complet. Il sera du reste permis à ceux qui ne pourront pas se rendre à mon tombeau aux jours que j'ai marqués d'envoyer quelqu'un dîner à leur place[2]. » Ce qui était bien plus simple, ce qui devait venir d'abord à l'esprit, c'était de confier aux corporations tous ces soins qui concernaient le culte des morts. Elles ne mouraient pas comme les individus, et plusieurs d'entre elles se vantaient déjà de plusieurs siècles d'existence ; en les char-

1. Orelli, 6206 : *post mortem, nescio.* — 2. Orelli, 4366.

geant d'accomplir ces devoirs funèbres, on pouvait espérer que le tombeau ne serait jamais abandonné. C'est dans ce dessein qu'on leur laissait des terres ou de l'argent; les revenus devaient être employés soit à porter des couronnes sur la tombe du donateur pendant les jours consacrés aux fêtes des morts, soit à venir y faire un repas commun à l'anniversaire de sa naissance. D'ordinaire tout était minutieusement prévu : dans une affaire aussi grave on ne voulait rien laisser à l'arbitraire. Tantôt le nombre des convives était fixé [1], on décidait, par exemple, qu'on n'entendait pas qu'il y en eût jamais moins de douze; tantôt on leur imposait l'obligation d'être convenablement vêtus. Quelques-uns parlent en maîtres; comme ils paient, ils se croient le droit de commander. Ils ne sont pas d'humeur de souffrir la moindre négligence : si le collége n'accomplit pas les cérémonies exactement à l'époque marquée, il paiera une amende ou rendra l'argent. D'autres prennent un ton plus humble. Ils n'ignorent pas qu'une promesse a moins de chance d'être tenue quand on sait que celui à qui on l'a faite n'est plus là pour l'exiger; aussi comptent-ils beaucoup plus, pour obtenir ce qu'ils désirent, sur la reconnaissance que sur les menaces. « Je vous en prie, dit l'un d'eux, mes chers collègues, veuillez bien vous charger, avec l'argent que je vous laisse, de faire célébrer un sacrifice pour moi aux jours ordinaires [2]. » Ce sont les pauvres surtout qui s'expriment avec humilité. Un ancien soldat prétorien retiré en

1. Orelli, 3999. — 2. Orelli, 4107.

Espagne et sa femme adressent sur le tombeau de leur fille un appel touchant à quelque collége funéraire dont ils font partie : « Parents infortunés, nous supplions au nom de notre enfant nos collègues actuels et ceux qui viendront après nous. Puisse aucun de vous n'éprouver jamais une douleur semblable, si vous avez le soin d'entretenir sur sa tombe, aux frais du collége, une lampe qui brûlera toujours[1]. » Remarquons que le Christianisme a conservé presque tous ces usages en les transformant ; les mots mêmes ont à peine changé. Lorsque, dans des inscriptions païennes, des femmes ou des enfants nous disent qu'ils instituent ces fondations pieuses en mémoire de leur mari ou de leur père, *ob memoriam mariti*[2], nous songeons à ces chapelles élevées au-dessus des catacombes, à l'endroit où les saints étaient ensevelis, et qu'avant Constantin on appelait les Mémoires des Martyrs, *Memoriæ Martyrum*. Ces cérémonies annuelles, festins ou sacrifices, dont on chargeait des colléges, pour être sûr qu'elles s'accompliraient toujours, qu'est-ce autre chose que ce que l'Église appelle un service perpétuel? Seulement ce service, au lieu d'être célébré à l'anniversaire de la naissance, fut transporté par les Chrétiens à l'anniversaire de la mort : la vie véritable ne datait pour eux que du jour où l'on entrait dans l'éternité.

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 2102. — 2. Orelli, 2417.

VI.

L'habitude des repas communs resserre les liens qui unissent les associés. — Fraternité qui règne dans les colléges. — Services qu'ils ont rendus aux classes laborieuses et aux esclaves. — Sont-ils jamais devenus de véritables sociétés de secours mutuels? — Les colléges formés par les soldats sont ceux qui paraissent se rapprocher le plus de nos sociétés charitables. — Les associations païennes et le Christianisme.

Ces usages, devenus communs au IIe siècle, eurent des conséquences graves, sur lesquelles il nous faut insister. Par suite des libéralités faites par les protecteurs, les repas de corps se multiplièrent dans les colléges et ils en devinrent bientôt la principale occupation. L'un d'entre eux a la franchise de s'appeler lui-même *la société des gens qui dînent ensemble*[1]; presque tous auraient mérité ce nom. En devenant si fréquentes, ces réunions donnèrent aux associés l'habitude de vivre en commun et resserèrent les liens qui les unissaient. Ces liens avaient été de tout temps assez étroits. M. Mommsen pense que les sodalités, dans l'origine, étaient formées de membres d'une même famille; on s'habitua plus tard à choisir les confrères dans des familles différentes, mais ils contractaient par leur association une sorte de parenté spirituelle qui leur imposait certains devoirs, celui, par exemple, de ne pas s'accuser en justice[2]. Avec le temps, les colléges avaient beaucoup changé, les anciennes coutumes s'y étaient presque entièrement per-

1. Orelli, 4073 : *Convictores, qui una epulo vesci solent.* — 2. Mommsen, *De colleg.*, p. 3.

dues ; cependant ceux qui en faisaient partie, qui s'asseyaient sans cesse à la même table, qui devaient souvent reposer dans le même tombeau, persistèrent toujours à ne pas se regarder entre eux comme des étrangers. Certains colléges avaient pris l'habitude de célébrer chez eux toutes les solennités qu'on fêtait dans la famille. On s'y donnait des étrennes au premier de l'an ; on se rassemblait aux fêtes des morts ; on dînait ensemble le 8 des calendes de mars, jour où, d'après l'usage, tous les parents devaient se réunir autour d'une table commune, « afin que, si quelque querelle s'était élevée entre eux dans l'année, la joie du festin qui porte à la concorde et à l'oubli les amenât à se réconcilier. » C'était, comme on l'appelait d'un nom touchant, « le jour de la chère parenté[1]. » Aussi arrivait-il plus d'une fois que lorsqu'on n'avait pas d'héritier, on laissait sa fortune à ses collègues. En Bétique, où l'on avait coutume d'inscrire sur la tombe de quelqu'un dont on voulait faire l'éloge : Il fut pieux envers les siens, *pius in suos*, on disait aussi qu'il l'avait été envers ses associés, *pius in collegio*[2]; ces deux devoirs semblaient donc être mis sur la même ligne. Ce qui achevait de faire ressembler ces associations à la famille, c'était la façon dont on désignait souvent les associés et les dignitaires. Le protecteur et la protectrice prenaient le nom de père et de mère du collége, les associés s'appelaient quelquefois entre eux des frères ; c'est ainsi que dans une inscription de Rome quelqu'un nous fait savoir qu'il donne un

1. Orelli, 2417. Ovide, *Fast.*, II, 617. — 2. *Corp. insc. lat.*, II, 1976.

monument qu'il a restauré « à ses frères du collége des habitants du Vélabre[1], » et que deux dévots qui ont élevé un autel à Jupiter, père de tous les dieux, nous apprennent qu'ils l'ont dédié « avec l'aide des frères et des sœurs[2]. »

Ces beaux noms n'étaient pas tout à fait des mensonges, et l'on ne peut étudier la constitution intérieure des colléges sans reconnaitre qu'il y régnait une sorte de fraternité. Malgré le respect qu'on y témoignait pour la hiérarchie sociale, tous les membres avaient des droits égaux. Ils étaient tous appelés à voter les lois et les décrets de l'association, et l'on mentionnait quelquefois dans ces décrets, pour leur donner plus de force et d'autorité, qu'ils avaient été faits « en assemblée générale[3]. » Cette assemblée n'était regardée comme régulière et ne pouvait faire des lois que si le nombre des votants atteignait un chiffre fixé d'avance[4] : de cette façon le règlement supprimait les coups de surprise et d'autorité. Il en était de même pour l'élection des dignitaires de l'association : tout le monde avait le droit d'y concourir, et il est dit expressément qu'ils sont nommés par le suffrage de tous[5]. Quelquefois sans doute le vote a lieu d'une façon assez

1. Orelli, 1485. — 2. Orelli, 1238. Il n'est pas douteux qu'on ne se soit assez souvent donné ce nom de frère dans les colléges. Voyez *Corp. insc. lat.*, III, 2509; Orelli, 2318, et cette inscription où il est question du *collegium fratrum sellariorum, Bull. de l'inst. de corr. arch.*, 1850, p. 152; mais Borghesi est allé trop loin quand il a cru qu'on se le donnait aussi dans les grands colléges sacerdotaux de Rome. Voyez, *OEuvres*, III, 414 et la note de M. Mommsen. — 3. Orelli, 2417 : *conventu pleno.* — 4. Orelli, 4134 : *numerum habentibus.* — 5. Muratori, 518, 6 : *suffragio universorum.*

sommaire. Quand la société a le bonheur de posséder quelque homme important, dont elle espère de grandes libéralités, on le nomme par acclamation, sans prendre la peine d'aller aux voix; mais on a soin de dire que ces acclamations sont unanimes et que par conséquent les plus pauvres ont manifesté leur opinion comme les autres[1]. Si tous les associés sont électeurs, ils sont aussi tous éligibles. En réalité, dans les colléges comme dans la cité, les honneurs appartiennent presque toujours aux plus riches. On a vu qu'ils coûtent très-cher, et il ne convient pas qu'on les recherche si l'on ne peut pas les payer ; mais il n'y a point d'article dans le règlement qui défende expressément aux plus humbles d'y parvenir, et l'on a des exemples qui prouvent qu'ils y sont quelquefois arrivés. Dans les associations qui contiennent des hommes libres et des esclaves, on réserve d'ordinaire à ces derniers une petite part d'autorité dans un ordre inférieur. Les fonctionnaires libres appelés *magistri* ont sous leurs ordres des fonctionnaires esclaves sous le nom de *ministri*[2]. C'est quelque chose déjà; on est allé plus loin encore. L'esclave s'est quelquefois glissé parmi les fonctionnaires les plus élevés et il a pris place au milieu d'eux[3]. Il pouvait donc se faire qu'il commandât à des hommes libres : qui l'aurait souffert il y a quelques années dans la république chrétienne des États-Unis? On peut dire d'une manière générale que c'est l'esclave qui gagna le plus à la fraternité des colléges. Jusque-là les esprits les plus généreux, ceux qui sou-

1. Orelli, 4057 : *sine suffragis, ex omnium sententia.* — 2. *Corp. insc. lat.*, I, 1129. — 3. *Corp. insc. lat.*, I, 1406.

haitaient sincèrement rendre son existence plus douce, s'étaient contentés de lui assurer un peu plus de bien-être et de liberté dans le sein de la famille. « Je permets aux miens, dit Pline le Jeune, de faire des testaments, et je les respecte; je les laisse libres de partager, de donner, de léguer ce qu'ils possèdent, à la condition que ce soit à des personnes de chez moi, car la maison est une sorte de république et de cité pour l'esclave[1]. » L'association l'en fait sortir; elle ouvre pour lui ces portes si rigoureusement fermées, elle l'introduit dans un monde qui lui est nouveau, où il fréquente des hommes libres dont il se trouve l'égal, dont il peut devenir quelquefois le supérieur. A la vérité, pour qu'un esclave puisse être reçu dans un collége, la loi exige qu'il obtienne le consentement de son maître; mais une fois le consentement donné, il lui échappe en partie. Il a des réunions, des intérêts, des amitiés, des appuis hors de la famille; on le consulte, on l'écoute, on le sollicite, on le flatte; pendant les quelques heures qu'il passe dans son collége, il peut oublier qu'il est esclave. C'est une trève à la servitude; elle est malheureusement bien courte : de retour chez son maître, il y retrouve le travail, les outrages et les coups; rien ne lui appartient, pas même son corps. Il a beau payer avec exactitude la contribution funéraire, après sa mort, son maître, s'il le veut, peut refuser son cadavre à l'association qui le réclame; il peut le garder chez lui, s'il a quelque vengeance à exercer, et le faire jeter dans ces excavations fétides où pourris-

1. Pline, *Epist.*, VIII, 16.

sent ensemble tous les esclaves imprévoyants qui n'ont pas pris la peine de se préparer une sépulture. La société ne peut pas venir le lui arracher, elle se permet au moins de flétrir la conduite du maître : elle dit qu'il est injuste, et célèbre en face de lui une cérémonie funèbre en l'honneur de cet esclave qu'il veut outrager. Le droit d'association, qui, comme on vient de le voir, relève l'individu dans le collége, relève aussi le collége dans la cité. Ces pauvres gens isolés ne comptaient guère; réunis, ils prennent une certaine importance. Dans les inscriptions où l'on énumère les libéralités faites par les magistrats municipaux à la ville qui les a élus, les colléges sont toujours nommés avant la plèbe et on leur donne une somme plus forte. Ils interviennent aussi quelquefois dans les affaires publiques. Parmi les affiches électorales qu'on rencontre en si grand nombre sur les murs de Pompéi, plusieurs sont l'œuvre des colléges de la ville. Ils ont leur candidat qu'ils recommandent au peuple. Quelques-uns s'expriment d'une façon modeste : « Les marchands de bois et les charretiers vous demandent d'élire Marcellinus[1]. » D'autres ont un ton plus décidé : « Les pêcheurs nomment pour édile Popidius Rufus[2]. » Ces pêcheurs connaissent la force que donne l'association; c'est ce qui les fait parler avec tant d'assurance.

Quand on songe aux services que les colléges ont rendus aux classes laborieuses et souffrantes de l'empire romain, l'idée vient aussitôt de les comparer à nos asso-

1. *Corp. insc. lat.*, IV, 485. — 2. *Corp. insc. lat.*, IV, 826.

ciations charitables, et l'on est tenté de voir en eux de véritables sociétés de secours mutuels. Il est certain qu'organisés comme ils l'étaient, ils n'avaient qu'un pas à faire pour le devenir; mais ce pas, l'ont-ils fait? Peut-on établir que d'une manière régulière et permamente ils venaient en aide à leurs membres malades ou indigents? se regardaient-ils comme institués pour soulager ces misères? a-t-on la preuve qu'ils avaient des fonds réservés à ces dépenses? M. Mommsen est assez porté à le croire; j'avoue qu'après avoir étudié avec soin les inscriptions qui les concernent, il ne me paraît pas possible de l'affirmer. Ils possédaient, comme on sait, des caisses communes alimentées par des contributions mensuelles; seulement la loi exigeait que cet argent ne fût affecté qu'aux frais des funérailles. Ils recueillaient des libéralités nombreuses qui leur venaient de leurs magistrats ou des gens riches qui s'intéressaient à leur œuvre; mais le produit en était presque toujours employé au même usage : il servait à des repas solennels célébrés en mémoire du donateur à des époques qu'il avait fixées. Sans doute ces libéralités, à les prendre par leurs résultats plutôt que par leur principe, avaient souvent les mêmes effets que les secours qu'un homme charitable distribue aux malheureux; ces festins éternels que le protecteur offrait aux associés devaient diminuer leurs dépenses particulières, ils y trouvaient en réalité autant de profit que de plaisir. Le profit fut plus grand encore quand on eut l'idée de remplacer les repas par des distributions de vivres et d'argent. La veuve d'un riche affranchi de l'empereur, chargé de la surveillance

de ses musées, en laissant au collége d'Esculape et d'Hygie 50,000 sesterces (10,000 francs), règle d'avance, selon l'usage, la manière dont les revenus de cette somme importante doivent être employés. Elle veut notamment que deux fois par an on distribue aux magistrats les plus élevés de l'association, administrateurs et protecteurs, 6 deniers (4 fr. 80 c.) et 8 setiers de vin, à des fonctionnaires inférieurs 4 deniers (3 fr. 20 c.) et 6 setiers, aux associés ordinaires 2 deniers (1 fr. 60 c.) et 3 setiers, et qu'on leur donne à tous quatre pains[1]. Ces dons que chacun emporte chez soi sont un secours utile pour ces pauvres ménages et les aident à vivre; cependant ce n'est pas là véritablement une aumône, une distribution de charité, comme nous l'entendons aujourd'hui. Si le donateur, dans la libéralité qu'il fait aux membres du collége d'Esculape et d'Hygie, avait eu le dessein spécial de soulager leur misère, il aurait donné à chacun selon ses besoins; au contraire, ce sont les magistrats de la société, c'est-à-dire les plus riches, qui reçoivent le plus.

Une particularité remarquable, c'est que jusqu'à présent les associations formées par les soldats sont celles qui paraissent s'approcher le plus de nos sociétés charitables. Les colléges de ce genre présentent pour nous un grand intérêt. La loi les interdisait sévèrement[2] : on craignait avec raison que le droit d'association transporté dans les camps n'y répandît l'indiscipline; mais la loi fut encore ici impuissante. Après s'être glissés dans

1. Orelli, 2417. — 2. Digeste, XLVII, 22,1 : *neve milites collegia in castris habeant.*

les armées malgré elle, les colléges s'y développèrent sans qu'elle osât s'y opposer. Il s'en forma autour des légions, parmi les vivandiers qui les approvisionnaient, les ouvriers qui fabriquaient ou réparaient les armes; il s'en forma dans les légions elles-mêmes entre les soldats et les officiers de tout grade. Les inscriptions romaines de l'Algérie nous donnent à ce sujet des détails curieux et nouveaux. La ville de Lambèse a été pendant trois siècles le séjour d'une légion, la IIIe *Augusta*, chargée de défendre la Numidie; on a retrouvé l'emplacement du camp qu'elle occupait, et, parmi les débris qui le couvrent, il reste des ruines nombreuses de monuments élevés par les colléges de la légion. L'administration les connaissait; elle semblait même les protéger. C'est le légat impérial qui dédie solennellement les autels et les statues que les officiers ou les sous-officiers érigent sur leurs épargnes. La *schola* des lieutenants était située tout près du quartier général, et le commandant de la légion pouvait lire tous les jours en sortant de chez lui l'inscription par laquelle les associés déclarent « que du produit très-abondant de leur solde et avec les libéralités des empereurs, ils l'ont fait construire et l'ont ornée des images de la famille impériale[1]. » Ces colléges étaient organisés à peu près de la même manière que les associations civiles. Chaque membre versait une somme assez importante à son entrée dans la société (750 deniers, c'est-à-dire 600 francs dans celui des officiers qu'on appelait *cornicularii*) ; le

1. Renier, *Insc. de l'Algérie,* 60.

reste était fourni sans doute par des retenues sur les traitements. Seulement il n'est plus ici question de la loi qui veut que l'argent des colléges ne serve qu'à la sépulture de leurs membres. La caisse commune fournit à beaucoup d'autres dépenses : on y puise pour donner des frais de route aux associés qui vont faire un voyage sur le continent, et quand ils ont reçu leur congé, on leur compte une somme de 500 deniers (400 francs) qui les aide à s'établir dans les pays où ils vont se fixer[1]. M. Léon Renier voit dans cet usage l'origine lointaine de nos caisses de retraite[2]. Qui se serait douté qu'il existât quelque chose de semblable chez les Romains, si par hasard on n'avait trouvé au fond de l'Afrique les inscriptions de la IIIe légion? Il est donc possible que l'avenir nous réserve des découvertes semblables et aussi peu attendues. Nous ne pouvons pas nous flatter de connaître toutes les formes que la bienfaisance avait revêtues dans les associations antiques ; mais, en admettant qu'il s'en rencontre qui avaient tout à fait devancé nos sociétés charitables, nous pouvons être sûrs qu'elles

1. Renier, *Insc. de l'Alg.*, 70. — 2. Renier, *Archives des missions*, 1851, p. 218. Cette somme payée à l'officier qui prend son congé s'appelle *anularium*. En voyant qu'on paye pour l'*anularium* le même prix que pour le *funeraticium*, j'ai émis ailleurs l'opinion que l'un était né de l'autre. Quand un associé ne mourait pas pendant son service, et qu'il quittait le corps pour aller vivre ailleurs, le collége n'était plus en mesure à sa mort de s'occuper de ses funérailles. Il était juste qu'avant son départ on lui donnât la somme à laquelle il aurait eu droit s'il était mort pendant qu'il faisait partie de la légion. L'*anularium* n'est donc autre chose que le *funeraticium* payé d'avance et à un vivant. De cette sorte, on peut conjecturer d'où cette institution procède et par quels degrés on s'y était acheminé. Voyez l'*Étude sur quelques colléges funéraires romains*. *Revue arch.*, 1872.

n'ont jamais formé qu'une très-rare exception. Il en resterait plus de traces si elles avaient été nombreuses. Sur le fronton des *scholæ*, dans les lois des colléges, sur les tombes de leurs protecteurs, au bas des statues qu'on leur élève, quelque part enfin, il serait question de malades secourus, de pauvres assistés; parmi tant de gens qui énumèrent le bien qu'ils leur ont fait et qui s'en glorifient, il s'en trouverait qui ne manqueraient pas de nous dire qu'ils ont laissé des fonds pour faire vivre les indigents, pour subvenir aux besoins des veuves et des orphelins. Puisque cette mention n'existe nulle part, on peut en conclure que les libéralités de ce genre n'étaient pas ordinaires dans les associations romaines. Celles que nous connaissons jusqu'ici formaient des réunions destinées à rendre la vie plus facile et plus agréable aux pauvres gens; au moyen de contributions payées par tous, tous les mois, elles subvenaient à certaines dépenses extraordinaires, comme la sépulture de leurs membres, mais on peut dire qu'au moins d'une manière fixe et régulière elles n'ont jamais été tout à fait des sociétés de secours mutuels.

Cette conclusion est importante; elle aide à marquer la différence qui sépare les colléges qu'on vient d'étudier d'autres associations qui grandissaient autour d'eux et à qui appartenait l'avenir. L'époque où les sociétés funéraires ont pris tant d'extension est précisément celle où le Christianisme commençait dans l'ombre la conquête de l'empire. Comme on marchait des deux côtés dans la même route et qu'on se recrutait dans le même milieu, il était difficile qu'on n'arrivât pas à se

rencontrer; entre des sociétés si semblables et si voisines, des communications ont dû s'établir de bonne heure. S'il n'est pas aisé d'indiquer sûrement quels furent le caractère et l'importance de leurs rapports, il est tout à fait impossible d'en nier l'existence. L'illustre explorateur des catacombes, M. de Rossi, qui n'est pas suspect de faire des concessions aux ennemis du Christianisme, reconnaît que les premiers Chrétiens ont dû profiter avec empressement de la tolérance accordée aux colléges funéraires. C'était pour eux un moyen si simple de désarmer la loi et de protéger leurs tombes, qu'ils ne devaient pas hésiter à s'en servir; mais, pour être confondus avec ces colléges et jouir des mêmes droits, il fallait chercher à leur ressembler. Les ressemblances sont en effet très-nombreuses entre les associations des deux cultes. Les Chrétiens possèdent aussi une caisse commune, alimentée par les contributions des fidèles; chez eux aussi les contributions se paient tous les mois; ils n'ont pas moins de souci de la sépulture de leurs morts, et l'Église a dû dépenser une grande partie de ses revenus à construire ses immenses cimetières. Des deux côtés, le respect de la hiérarchie sociale se mêle à un grand esprit d'égalité; les morts de toute condition sont confondus dans les *columbaria* comme dans les catacombes. C'est le suffrage de tous qui nomme les chefs, et il va quelquefois chercher le plus humble pour le mettre à la première place. Au moment où de pauvres affranchis arrivent aux dignités les plus élevées des colléges, un ancien esclave, le banquier Calliste, s'assoit sur la chaire de Pierre, qu'avait occupée un Corne-

lius. Enfin les repas communs ont autant d'importance dans les réunions des Chrétiens que dans les associations païennes; l'église célèbre dans toutes ses fêtes le festin fraternel des agapes, et, pour honorer les martyrs, les fidèles dînent sur leurs tombeaux à l'anniversaire de leur mort. On sait combien les évêques eurent de peine à détruire plus tard ces usages quand ils furent devenus des abus, et que d'éloquentes invectives saint Augustin dut prononcer contre « ces adorateurs de sépulcres qui, en servant des repas aux cadavres, s'ensevelissent vivants avec eux[1]. »

Ce sont là des ressemblances qui frappent au premier abord et qu'on est même tenté d'exagérer quand on regarde à distance; dès qu'on s'approche, les différences se montrent. Sans vouloir diminuer les services que les colléges ont rendus à l'humanité, il faut reconnaître que le bien qu'ils ont fait n'a pas dépassé certaines limites et surtout qu'il est souvent resté à la surface. Il leur a manqué, pour atteindre la société dans ses profondeurs, cette force que donne un principe et que rien ne remplace. C'est dans le sentiment religieux que le Christianisme a trouvé la puissance de renouveler le monde. Ce sentiment, dans les colléges, s'était fort attiédi; il n'était plus assez énergique pour communiquer aux âmes l'élan nécessaire à l'accomplissement des grands desseins. Si l'on veut connaître les merveilles que la foi fait accomplir, on n'a qu'à comparer les caves exiguës des *columbaria* avec ces immenses galeries des

1. S. Aug., *De mor. Eccl. cathol.*, 34, 76.

catacombes qui ont 580 kilomètres d'étendue et qui, mises au bout l'une de l'autre, égaleraient la longueur de l'Italie; les colléges n'étaient pas capables de si grands efforts. On a montré que l'égalité régnait chez eux, c'était un précieux avantage; et même il ne faudrait pas prétendre, comme on l'a fait, qu'elle s'arrêtait brusquement à la porte de la *schola*. L'effet devait s'en faire sentir plus loin. Ces pauvres esclaves, accoutumés aux mépris et aux insultes, étaient traités là avec égard. Quand ils avaient revêtu pendant quelques heures la robe des magistrats et qu'on les avait salués respectueusement au passage, ils revenaient sans doute chez eux avec une idée plus nette de leur dignité, ils devaient être tentés de se dire au retour qu'après tout ils étaient des hommes comme les autres, et ce sentiment était bon: le dernier degré dans la servitude, c'est de n'en plus être choqué, de la croire légitime, d'accepter sans répugnance les outrages qu'on reçoit. Plus la situation qu'on occupe est basse, plus c'est un devoir de se relever le cœur. Il faut pourtant avouer que l'influence des colléges ne parvint guère à changer la condition des esclaves. L'égalité ne pénétra que très-discrètement dans la maison du maître, et les anciens préjugés y conservèrent jusqu'à la fin beaucoup de force. Nous avons vu qu'on se traitait quelquefois de frères dans les associations païennes; mais on peut dire que ce beau nom avait perdu en partie sa force avant d'avoir produit tout son effet. Les sénateurs aussi sous les Antonins s'appelaient entre eux des frères, quoiqu'il leur arrivât très-souvent de se détester; l'Église rendit toute son énergie

à ce mot, qui était en train de devenir un terme de politesse banale. Quand elle se nomme elle-même l'assemblée des frères, *ecclesia fratrum*, elle entend que tous ceux qui la composent remplissent exactement les devoirs de la fraternité[1].

C'est sous cette impulsion puissante que le rôle des associations s'étend et qu'elles s'imposent des obligations nouvelles. La différence qui sépare des autres celles des Chrétiens est nettement marquée dans un passage célèbre de Tertullien. « Notre trésor, dit-il, quand nous en avons un, n'est pas formé des sommes que versent les ambitieux qui veulent obtenir chez nous des honneurs, et ce n'est pas en mettant notre religion aux enchères que nous le remplissons. Chacun apporte tous les mois une cotisation modique. Il paie, s'il le veut, quand il veut, ou plutôt quand il peut; personne n'est forcé de rien verser, les contributions sont volontaires. Nous regardons cet argent comme un dépôt qui nous est confié par la piété : aussi ne le dépensons-nous pas à manger et à boire; nous nous gardons bien de l'employer à d'indécentes orgies. Il sert à donner du pain aux pauvres et à les ensevelir, à élever les orphelins des deux sexes, à secourir nos vieillards[1]. » Voilà ce que n'ont jamais fait les sociétés païennes, au moins d'une manière régulière et permanente ; ce noble emploi de leur fortune leur était généralement inconnu.

1. On voit bien que ce nom de frères avait une autre signification chez les Chrétiens que dans les colléges ; « les païens, dit Minutius Félix, nous portent envie parce que nous nous appellons des frères : *sic nos, quod invidetis, fratres vocamus.* » *Octav.*, 31.

Dans cette voie de bienfaisance et d'humanité, où elles s'étaient avancées si loin, elles n'ont pas atteint le terme. Ce n'est pourtant pas que le temps leur ait manqué pour accomplir ce dernier progrès; si pendant ces deux siècles où elles ont été si florissantes elles ne se sont pas avisées de se servir de leurs fonds « pour donner du pain aux pauvres, élever les orphelins, secourir les vieillards, » c'est qu'il n'était pas dans leur nature de le faire. L'empereur Julien le constate lorsqu'il attribue le succès du Christianisme au soin qu'il prend des étrangers et des pauvres, et qu'il recommande aux prêtres de sa religion de bâtir partout des hospices et de distribuer des secours aux mendiants de tous les cultes[2]. C'est la preuve manifeste que les associations païennes ne le faisaient pas, et qu'elles s'étaient approchées de la charité sans l'atteindre.

1. Tertullien, *Apol.*, 39. — 2. Julien, *Epist.*, 49.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LES ESCLAVES.

La famille et la société antiques reposaient sur l'esclavage; il n'est pas possible de les comprendre sans lui. A Rome, non-seulement l'influence de l'esclave est dominante dans la maison, mais il lui est arrivé, sous l'empire, d'être souveraine dans l'état. Tacite a dit ce mot cruel sur les Césars : ils sont les maîtres des citoyens et les esclaves des affranchis. On est donc sûr, quand on étudie l'histoire politique ou les mœurs privées de cette époque, de rencontrer toujours devant soi ce personnage obscur et important sans lequel rien ne s'explique, et il tient trop de place alors dans les intrigues de la vie publique comme dans les crises de la vie intérieure pour qu'on ne soit pas très-curieux de l'étudier.

Mais comment arriver à le connaître, et où devons-nous l'aller chercher? Il semble d'abord naturel, pour le retrouver et le saisir vivant, de s'adresser à la comédie, qui peint la vie bourgeoise et représente les petites gens. La comédie romaine fait souvent agir et parler les esclaves; il n'y a presque pas de pièce où elle ne les montre aux prises entre eux ou en lutte avec leurs maîtres. Aussi tous ceux qui se sont occupés de l'esclavage à Rome ont-ils fait des emprunts très-nombreux aux auteurs comiques. Ils n'ont pas eu de peine à tirer

de leurs ouvrages des tableaux très-animés de la vie servile; mais ces tableaux sont-ils aussi vrais qu'agréables? On en peut douter. Je ne crois guère, quoiqu'elle en affiche la prétention, que la comédie soit jamais l'image exacte de la société. Les exemples que nous avons sous les yeux nous font voir qu'elle peint plus volontiers l'exception que la règle, et qu'elle l'exagère encore par le besoin d'amuser. A ce motif général de nous défier des peintures du théâtre comique il faut en joindre un autre qui est particulier à la comédie romaine. On sait que Plaute et Térence imitent les poëtes grecs, et qu'ils se contentent souvent de les traduire. Il est difficile de reconnaître si les scènes qu'ils nous présentent sont empruntées à leurs modèles ou tracées d'original, et l'on court toujours le risque avec eux de confondre deux civilisations distinctes, d'appliquer à Rome ce qui ne convient qu'à la Grèce. Quelque agrément qu'on éprouve à se servir de leurs ouvrages, il ne faut donc le faire qu'avec les plus grandes précautions, et le plus souvent il est sage de s'en abstenir. C'est un grand sacrifice qu'on s'impose, car, si l'on y renonce, on est réduit à recueillir les renseignements épars et rares que contiennent les écrivains des diverses époques, et à les compléter par ce que nous apprend l'épigraphie. Les inscriptions ne présentent pas le même intérêt que les scènes brillantes des poëtes comiques. Elles sont d'ordinaire courtes et sèches, elles éveillent la curiosité sans la contenter; mais les faits qu'elles nous donnent sont certains. Ils ont l'avantage de s'offrir au hasard, de n'avoir pas été triés et choisis pour la défense d'une

thèse. C'est à nous de chercher parmi ces milliers de tombes où les esclaves nous racontent leur vie en deux ou trois mots ce qui se présente le plus souvent, ce qui peut être considéré comme la règle et la loi, et de refaire ainsi le tableau de leur destinée avec les documents qu'ils nous ont laissés eux-mêmes. Essayons donc, avec ces secours, de pénétrer dans l'existence de l'esclave, et, pour mettre quelque ordre dans ces recherches, suivons-le pas à pas dans son passage à travers la famille, depuis le moment où il y entre par la naissance ou l'achat, jusqu'à celui où il en sort par l'affranchissement ou la mort.

I.

Comment l'esclave entre dans la famille. — Sources de l'esclavage à Rome. — Grand nombre des esclaves dans les maisons romaines. — Comment on les faisait vivre. — A quoi on les employait. — Conséquences pour le maître de ce grand nombre de serviteurs.

Les esclaves que contenait une grande maison romaine provenaient de deux origines différentes : ou ils avaient été achetés, ou ils étaient nés dans la maison même, d'un père et d'une mère esclaves. On appelait ces derniers *vernæ*, et on les estimait plus que les autres. Ce sont ceux que, dans les inscriptions, les maîtres traitent avec le plus d'égards et de tendresse. On les supposait attachés à la famille au sein de laquelle ils étaient nés. D'ailleurs ils n'avaient pas été flétris par l'humiliation de la vente publique, et c'était beaucoup. L'esclave acheté avait paru sur un marché, les pieds

marqués de blanc, avec un écriteau au cou, qui indiquait ses qualités et ses défauts; on l'avait exposé sur des tréteaux, on l'avait fait sauter, tourner, marcher, courir, rire et parler. Celui qui était né dans la maison avait au moins échappé à cet examen ignominieux. Il semblait qu'il eût moins perdu de sa dignité d'homme et qu'il dût être plus capable d'un noble sentiment. Aussi se montrait-il lui-même si fier de ce titre de *verna* qu'il le gardait quelquefois et le faisait inscrire sur son tombeau après qu'on l'avait affranchi.

Le nombre des esclaves que ces deux sources de la servitude, la naissance et l'achat, introduisaient ainsi à Rome devait être très-considérable. Le Syrien ou le Numide que l'intendant d'un grand seigneur venait d'acheter dans la rue de *Suburra*, ou près du temple de Castor, pour être coureur ou cuisinier, était sûr, en entrant dans le palais de son nouveau maître, de s'y trouver en nombreuse compagnie. Les moralistes se plaignent que dans les grandes maisons les serviteurs se comptent par milliers [1], et l'on ne peut pas les accuser ici d'exagérer : Tacite et Pline parlent comme eux [2]. Dans la satire de Pétrone, Trimalchion, qui ne connaît pas la dixième partie des esclaves qu'il possède, se fait rendre compte tous les matins du nombre de ceux qui sont nés pendant la nuit sur ses domaines [3]. Ce n'est

1. Sénèque, *Epist.*, 95, 24 : *transeo agmina exoletorum per nationes coloresque descripta.* — 2. Tacite, *Ann.*, XIV, 44 : *nationes in familiis habemus.* Pline, XXXIII, 10 (47). Il raconte que Cæcilius Isidorus disait dans son testament que, quoiqu'il eût beaucoup perdu dans les guerres civiles, il laissait 4,116 esclaves. — 3. Pétrone, *Sat.*, 37 et 53.

pas là, comme on pourrait le croire, une scène de fantaisie, et l'histoire confirme le roman. Sénèque nous raconte à peu près la même chose d'un affranchi de Pompée. Cet affranchi avait, lui aussi, des légions d'esclaves, et, selon la coutume des bons généraux, qui se tiennent au courant du nombre de leurs soldats, un secrétaire était chargé de lui apprendre tous les jours les changements que la naissance, la vente ou la mort avaient faits la veille dans cette armée [1].

Aujourd'hui la fortune est plus également répartie entre tout le monde, la vie est devenue plus modeste, et nous avons quelque peine à concevoir ce que pouvait être la maison de ces grands seigneurs de l'ancienne Rome. Qu'on se figure un de ces riches patriciens ou chevaliers qui possédaient quatre ou cinq mille esclaves, comme ce Cæcilius dont parle Pline l'ancien. Cette multitude entassée dans les palais ou disséminée dans les fermes appartient à des nations différentes, parle des langues diverses. De plus chaque peuple a sa spécialité. La Grèce fournit surtout les grammairiens et les savants, les Asiatiques sont musiciens ou cuisiniers, de l'Égypte viennent ces beaux enfants dont le babil déride le maître, les Africains courent devant sa litière et écartent les passants. Quant aux Germains, avec leur grand corps et leur tête juchée on ne sait où (*caput nescio ubi impositum* [2]), ils ne sont bons qu'à se faire tuer dans l'arène pour le plus grand plaisir du peuple romain. Il faut bien établir quelque ordre dans cette confusion : on

1. Sénèque, *De tranq. animi,* 8, 6. — 2. Quintilien, VIII, 5, 24.

les classe par nation, on les distingue par la couleur de leur peau (*per nationes et colores*), ou, ce qui est plus ordinaire, on les divise en groupes de dix ou décuries, avec un décurion qui les commande. Au-dessus de tous les décurions, on place à la campagne le fermier (*villicus*), à la ville les intendants (*dispensatores*). C'est un souci, on le comprend, de faire vivre cette foule. Il est de règle que, dans une maison bien ordonnée, le maître n'achète rien au dehors, qu'il trouve chez lui de quoi entretenir tout son monde. Ses domaines lui fournissent toute sorte de denrées, ses maisons de ville contiennent des ouvriers de tous les métiers. Pour n'être pas pris au dépourvu, il entasse des provisions de toute espèce dans d'immenses magasins dont il ne connaît pas toujours la richesse. On raconte qu'à l'époque où, comme aujourd'hui, le théâtre s'efforçait d'attirer la foule par l'éclat de la mise en scène, un directeur, qui avait à vêtir un grand nombre de ses figurants et qui n'en voulait pas faire la dépense, s'adressa à Lucullus et le pria de lui prêter une centaine de tuniques. « Cent tuniques! répondit le riche Romain, où voulez-vous que je les prenne? Néanmoins je ferai chercher. » Le lendemain, il en envoyait cinq mille [1]. L'administration de ces immenses fortunes devait donner beaucoup de peine. Aussi le maître se dispensait-il souvent de s'en occuper. Tout entier au plaisir, il abandonnait ses affaires à des intendants qui le volaient. Quand il consentait à les diriger lui-même, ce travail pénible n'était pas sans profit

1. Horace, *Epist.*, I, 6, 40.

pour lui. On a prétendu avec raison que, si la noblesse romaine a eu pendant des siècles le sens politique, si elle s'est montrée capable de commander au monde, c'est que chacun pouvait faire chez soi l'apprentissage du gouvernement. L'exploitation de ces vastes domaines, ces millions de sesterces à manier, ces nations d'esclaves à conduire, faisaient de tous ces grands seigneurs, dès leur jeunesse, des administrateurs et des financiers.

D'ordinaire chacun imite ce qu'il voit faire au-dessus de lui, et il est d'usage que les classes inférieures reproduisent autant qu'elles le peuvent les exemples que l'aristocratie leur donne. On vient de voir qu'à Rome les patriciens mettaient leur luxe à posséder beaucoup d'esclaves; la bourgeoisie faisait comme eux. Peut-être même ce grand nombre de serviteurs est-il plus frappant encore dans les maisons modestes, tant il y semble peu en rapport avec la fortune du maître. Marcus Scaurus, qui devint plus tard un grand personnage, avait commencé par être très-pauvre. Il disait, dans ses mémoires, que son père ne lui avait laissé que 37,000 sesterces (7,400 fr.) et dix esclaves [1]. Assurément celui qui ne posséderait aujourd'hui que 7,400 fr. pour tout bien ne se permettrait pas d'avoir dix domestiques. Le poëte Horace n'était pas très-riche non plus; il vivait des libéralités de Mécène, qui lui avait donné l'aisance plutôt que la richesse. Il raconte pourtant que, quand il rentre chez lui le soir, il y trouve trois esclaves

1. Valère-Maxime, IV, 4, 11.

prêts à lui servir son dîner[1]. Ce dîner, il nous en donne le menu : ce sont des poireaux, des poix chiches et quelques gâteaux. Ne trouve-t-on pas que c'est beaucoup de trois domestiques pour si peu de plats, et que le repas n'est pas en rapport avec le service? On se demandera peut-être comment ce nombre de serviteurs n'épuisait pas une fortune médiocre, et par quel miracle d'économie elle parvenait à y suffire; c'est qu'alors ils ne coûtaient pas autant qu'aujourd'hui. Le prix d'achat d'un esclave ordinaire était d'environ 500 francs, ce qui mettait ses gages à 25 francs par an. L'entretien était encore plus économique. Caton nourrissait les siens d'olives tombées, de saumure et de vinaigre. Il fabriquait pour eux une espèce de vin dont il a pris soin de nous laisser la recette. « Mettez dans une futaille dix amphores de vin doux et deux amphores de vinaigre bien mordant. Ajoutez-y deux amphores de vin cuit et cinquante d'eau douce. Remuez le tout ensemble avec un bâton trois fois par jour pendant cinq jours consécutifs, après quoi vous y mêlerez soixante-quatre setiers de vieille eau de mer. Ce vin se boira jusqu'au solstice. S'il en reste plus tard, ce sera de l'excellent vinaigre[2]. » Il est vrai que les esclaves étaient un peu mieux traités sous l'empire. Sénèque semble dire qu'on leur donnait tous les mois pour leur entretien cinq boisseaux de blé et 5 deniers[3]. En mettant le prix du boisseau à 4 sesterces, cela ne fait que 7 ou 8 francs par mois. La dépense nous paraît encore bien modeste, mais il ne faut

1. Horace, *Sat.*, I, 6, 115. — 2. Caton, *De re rust.*, 104. — 3. Sénèque, *Epist.*, 80, 7.

pas oublier que les anciens, que nous accusons volon tiers d'avoir été des sybarites, étaient, dans leurs repas, d'une frugalité qui nous effraie. Quand l'empereur Hadrien visitait ses armées, il se contentait de lard et de fromage comme les simples soldats, et ne buvait jamais que du vinaigre avec de l'eau[1]. On connaît le menu d'Horace; ce n'est pas ainsi qu'on se figure un régime d'épicurien.

Il n'est pourtant pas possible que, malgré la modicité des dépenses qu'ils occasionnaient, ce grand nombre d'esclaves de luxe ne fût pas pour tout le monde une cause de gêne. Pourquoi se l'imposait-on? quel motif poussait de petites gens à subir un fardeau sous lequel pliaient les plus riches? La réponse est facile : on voulait paraître. Tout le monde alors mettait sa vanité à éblouir les yeux par un cortége imposant. Les grands personnages traînaient derrière eux une armée de clients et d'amis quand ils se rendaient au forum. Il leur fallait des centaines d'affranchis ou de serviteurs dès qu'ils sortaient de Rome. C'est ce qui les forçait à faire de leurs maisons de ville ou de campagne de véritables casernes. Sous Néron, le préfet de Rome, Pedanius Secundus, ayant été assassiné par un de ses esclaves, on arrêta comme complices tous ceux qui avaient passé la nuit sous le même toit. Il s'en trouva quatre cents[2]. Il fallait se moquer du préjugé, comme faisait Horace, pour oser se promener seul[3]. Un magistrat qui se permettait de n'avoir avec lui que cinq domestiques était

1. Spart., *Hadrianus*, 10. — 2. Tacite, *Ann.*, XIV, 42. — 3. Horace, *Sat.*, I, 6, 101.

montré au doigt. Le peuple avait même fini par mesurer l'estime qu'il faisait d'un homme au nombre des gens qui l'accompagnaient. Un avocat ne passait pas pour éloquent, s'il n'avait au moins huit serviteurs derrière sa litière [1]. Quand il n'était pas assez riche pour les acheter, il les louait : c'était le seul moyen pour lui de trouver des causes et d'être écouté quand il parlait. Les femmes aussi s'en servaient pour attirer sur elles l'attention du public. Juvénal raconte qu'Ogulnia se gardait bien d'aller seule au théâtre : qui se serait retourné pour la regarder? Elle louait des suivantes et une soubrette aux cheveux blonds à qui elle affectait de donner souvent des ordres. Elle poussait même le luxe jusqu'à se faire accompagner d'une nourrice respectable et de quelques amies de bonne apparence. De cette façon Ogulnia était sûre de faire sensation quand elle passait [2].

Ainsi les esclaves servent beaucoup lorsqu'on sort, ils accompagnent le maître, donnent bonne opinion de lui et sont une partie de sa considération ; mais qu'en fait-on quand on est rentré chez soi ? On en avait trop pour que, dans un ménage modeste, on trouvât toujours à les occuper. Afin de leur donner quelque chose à faire, on les appliquait chacun à un usage particulier. « Je me sers de mes esclaves, disait un Grec, comme de mes membres, un pour chaque chose [3]. » De là l'extrême division du travail dans les maisons antiques ; elle n'a jamais été poussée plus loin qu'à Rome. On avait des

1. Juvénal, VII, 141. — 2. Juv., VI, 352. — 3. Stobée, *Florileg.*, LXII, 45.

esclaves pour ouvrir la porte au visiteur, d'autres pour l'introduire, d'autres pour soulever devant lui les tentures, d'autres pour l'annoncer. On en avait pour porter les plats sur la table, pour les découper, pour les goûter avant les convives, pour les servir. « Le malheureux, disait Sénèque, qui vit uniquement pour bien dépecer des volailles [1] ! » Chaque opération de la toilette d'une femme était confiée à des personnes différentes. L'esclave qui gardait les vêtements n'était pas le même que celui qui avait soin des perles ou de la pourpre. Il y avait des artistes spéciaux pour la coiffure ou pour les parfums. On a même découvert la tombe d'un malheureux dont l'unique fonction consistait à peindre la vieille Livie (*colorator Liviæ*) [2]. Le maître trouve donc à la maison, dès qu'il y revient, une foule de serviteurs qui épient ses désirs et devancent ses ordres. « Je m'assieds, dit un personnage de comédie, mes esclaves accourent; ils m'ôtent ma chaussure. D'autres se hâtent de dresser les lits, de préparer le repas. Tous se donnent du mal autant qu'ils peuvent [3]. » Qu'en résulte-t-il? Qu'à force d'être entouré, d'être servi, le maître prend l'habitude de ne rien faire. Tous ces gens qui s'empressent auprès de lui et auxquels il est si reconnaissant lui rendent le plus mauvais de tous les services, ils le dis-

1. *Epist.*, 47, 6. — 2. M. Wallon, qui cite cette inscription dans son *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité,* II, 146, fait remarquer que quelques-uns entendent par *colorator* un peintre en bâtiments. Je renvoie ceux qui voudraient avoir plus de détails sur la division du travail dans les maisons romaines à cet excellent ouvrage, qui contient une science si profonde et si sûre, et auquel l'Allemagne savante rend une si pleine justice (voyez le *Manuel des antiquités romaines* de Marquardt, t. V, p. 139). — 3. Térence, *Heautont.*, I, 1, 72.

pensent d'agir. Le Romain des premiers temps de la république, qui n'avait guère qu'un domestique pour sa personne, qui se servait lui-même, était resté énergique et actif : il a conquis le monde. Celui de l'empire, qu'environne toujours une troupe d'esclaves, devient lâche, efféminé, rêveur. De tous les meubles de sa maison, le lit est celui dont il use le plus volontiers. Il se couche pour dormir, il se couche pour manger, il se couche pour lire et pour réfléchir. Chez lui, les serviteurs se partagent toutes les fonctions de la vie, et tout est minutieusement réglé pour qu'il n'ait jamais rien à faire. Ce bel ordre qu'il admire est cependant plein de dangers. L'activité physique ne peut pas s'affaiblir sans que l'activité morale n'en souffre, et, quand on cesse d'agir, on finit par cesser de vouloir. Cette race, qui avait perdu l'habitude d'exercer son corps et de le tenir en haleine, laissa aussi s'énerver son âme. Il est donc vrai de dire que ce grand nombre d'esclaves que les Romains entretenaient chez eux n'a pas peu servi à les rendre eux-mêmes les esclaves des Césars.

II.

Rapports de l'esclave avec le maître. — La loi donne au maître toute sorte de droits sur lui. — L'humanité corrige les rigueurs de la loi. — La religion traite favorablement l'esclave. — Dévotion des esclaves. — La philosophie et l'esclavage. — Adoucissement du sort des esclaves sous les Antonins. — L'esclave des champs. — L'esclave de la ville. — Comment il supporte son sort. — L'esclavage antique et l'esclavage moderne.

Supposons l'esclave qu'on vient d'acheter jeté au milieu de cette multitude de serviteurs qui remplissent

une maison romaine. Son premier regard est naturellement pour son nouveau maître, il cherche avec anxiété à le connaître pour savoir ce qu'il en doit attendre et comment il sera traité. Faisons comme lui, et demandons-nous d'abord à quel régime il va être soumis et quels seront les rapports du maître avec l'esclave. La réponse à cette question n'est pas facile : le sort de l'esclave peut être jugé très-différemment, et, par exemple, il change tout à fait d'aspect suivant qu'on l'étudie dans la législation ou dans la réalité. Jusqu'aux Antonins, la législation est d'une dureté terrible pour lui. Elle l'abandonne entièrement à son maître, c'est sa propriété au même titre que ses troupeaux et ses champs, il a le droit d'en user et d'en abuser selon ses caprices, il est libre de lui infliger toute sorte d'opprobres et de déshonneur, il peut le battre et le tuer. On est donc forcé de reconnaître, quand on s'en tient à la loi, qu'il n'y a jamais eu de pire condition que celle de l'esclave romain ; mais il ne faut pas oublier que les institutions humaines ne font jamais ni tout le bien ni tout le mal qu'elles peuvent faire. Elles rencontrent dans les mœurs publiques et le sentiment général des obstacles qu'elles ne surmontent pas. Les lois peuvent être excellentes ou détestables ; l'homme, qui est peu capable de perfection et qui répugne instinctivement à la barbarie, corrige ce qu'elles ont d'excessif en les pratiquant ; il ne les exécute d'ordinaire que dans les limites où elles ne contrarient pas la médiocrité de sa nature. On s'expose donc à se tromper, si l'on ne juge l'état social d'un peuple que d'après sa législation. Il faut savoir avant tout de

quelle façon elle a été appliquée. Je suis très tenté de croire qu'à Rome, au temps même où les mœurs étaient le plus rudes, on usait rarement des droits terribles que la loi donnait sur l'esclave. Caton avait beau dire qu'il est sage de le vendre quand il est vieux et qu'il ne peut plus servir, la coutume avait beau permettre de l'abandonner sans secours quand il était malade, dans l'île du Tibre, près du temple d'Esculape, afin qu'il guérît ou qu'il mourût sans rien coûter, il est probable que dans les âmes généreuses la nature a toujours résisté à ce lâche abandon. On a quelques raisons de croire que même au temps de Caton l'esclave était en général traité humainement, qu'il vivait dans la familiarité de son maître, et que d'ordinaire il vieillissait dans sa maison[1]. Après la bataille de Cannes, Rome, qui n'avait plus de soldats, n'hésita point à donner des armes à huit mille esclaves. Ils servirent bravement à côté des légions, et méritèrent la liberté. Se seraient-ils exposés à mourir pour des maîtres qu'ils auraient détestés?

C'est cette résistance de la nature aux rigueurs injustes de la loi qui a empêché de très-mauvaises coutumes, tolérées ou encouragées par le législateur, de produire les résultats détestables auxquels on pouvait s'attendre. En voici un exemple curieux. Quand l'enfant venait de naître, on le déposait aux pieds du père. Il se baissait vers lui, s'il voulait le reconnaître, et le prenait dans ses bras. S'il s'en détournait, on l'emportait hors de la maison et on l'exposait dans la rue. Quand il ne mou-

1. Caton lui-même mangeait et buvait avec ses esclaves, et les faisait soigner par sa femme quand ils étaient malades. Plutarque, *Caton*, 2 et 20.

rait pas de froid et de faim, il appartenait à celui qui voulait s'en charger, et devenait son esclave. Certes on ne peut douter que beaucoup de ces malheureux enfants n'aient été victimes de cet usage barbare. Si l'on en croit Sénèque le père, ils étaient quelquefois recueillis par des entrepreneurs de misères publiques, comme il les appelle, qui les mutilaient avec art pour en faire des mendiants de bon rapport. « Allons, dit un rhéteur dont il cite les paroles dans son ouvrage, amène tous ces cadavres qui ont peine à se traîner; montre-nous ta troupe de borgnes, de boiteux, de manchots, d'affamés; introduis-moi dans ta caverne: je veux voir cet atelier de calamités humaines, cette morgue d'enfants (*illud infantium spoliarium*). » Gardons-nous de nous laisser trop émouvoir par ce pathétique. C'est un déclamateur qui parle, et il traite un sujet d'école. Il est bien possible que ces raffinements de cruauté et ces mutilations savantes n'aient jamais existé que dans les discours des rhéteurs. Ce que nous savons d'une manière certaine, c'est qu'une sorte de pitié publique veillait souvent sur ces pauvres abandonnés. On a la preuve qu'ils n'étaient pas traités tout à fait comme les autres esclaves, quoique la loi ne fît entre eux aucune différence, et que même on ne leur en donnait pas le nom. On les appelait élèves ou nourrissons, *alumni*, et on les regardait comme des fils adoptifs. Ils trouvaient souvent dans leur nouvelle maison l'affection que leur famille véritable leur avait refusée. Ceux qui les avaient recueillis étaient vraiment des pères pour eux, ils en prenaient volontiers le nom, et il n'est

pas rare de lire ces mots touchants sur les tombeaux qu'ils leur élèvent : « Je l'aimais comme s'il eût été mon enfant. »

C'est ainsi que l'humanité corrigeait partout les sévérités de la loi. Où prit-elle assez de force pour lui résister? D'où vint ce courant favorable qui fut assez puissant pour triompher des plus anciennes coutumes et changer l'opinion? On est d'abord tenté de croire, à certains indices, qu'il a dû naître de quelque influence religieuse. La religion romaine, en effet, n'était pas contraire à l'esclave. Elle ne lui fermait pas ses temples, elle ne l'éloignait pas de ses fêtes[1]. Elle reconnaissait qu'il avait une âme, comme tout le monde[2], et n'admettait pas qu'à sa mort son sort fût différent de celui de son maître[3]. Si elle acceptait l'esclavage pour le présent, elle disait qu'il n'existait pas du temps du bon roi Saturne, c'est-à-dire pendant l'âge d'or[4]. Elle n'avait pas osé faire de règlements formels pour mettre l'esclave à l'abri des mauvais traitements, mais elle aimait à raconter qu'un jour de fête publique un maître cruel ayant promené autour du cirque un de ses serviteurs en le battant de verges, Jupiter se fâcha, et qu'on eut beau-

1. Minutius Felix dit pourtant que l'esclave ne pouvait pas assister à toutes les cérémonies sacrées (*Octav.*, 24); mais ces exceptions étaient très-rares. — 2. On voit, par les inscriptions, que l'esclave a un *genius* comme l'homme libre. Orelli, 1728, 2921. — 3. Les jurisconsultes décident que le tombeau de l'esclave mérite le même respect que celui de l'homme libre : *locus in quo servus sepelitur religiosus est.* Dig., XI, 7, 2. Un esclave, dans son inscription funéraire, n'hésite pas à affirmer qu'après sa mort son âme ira au ciel, c'est-à-dire dans ce séjour privilégié où les stoïciens placent l'âme du sage et des grands personnages. *Corp. insc. lat.*, III, 3247. — 4. Macrobe, *Sat.*, I, 7, 26.

coup de peine à l'apaiser[1]; c'était une façon indirecte d'exhorter à la douceur tous ceux qui redoutaient la colère de Jupiter. En tenant, comme elle le faisait, au respect des grandes fêtes, en ordonnant « que le valet de ferme et le bœuf de labour doivent chômer pendant les féries, » elle assurait à l'esclave les seuls moments de repos dont il jouit durant sa rude existence. A l'époque des Saturnales, le serviteur prend la place du maître, il commande et se fait servir, il a toute permission de parler librement, il se soulage de sa longue contrainte et oublie les humiliations de l'année; le lendemain il reprendra un peu moins tristement sa chaîne, après s'en être cru délivré pendant tout un jour[2]. La religion rendit aux esclaves des services plus effectifs en intervenant dans l'acte qui les affranchissait et en faisant effort pour en assurer l'efficacité. C'était l'usage, dans beaucoup de villes d'Italie, qu'ils se rendissent dans un temple, celui de la déesse *Feronia,* pour y recevoir, peut-être des mains du prêtre, ce bonnet qui était le signe de la liberté. A Terracine, on les plaçait sur un siége de pierre au-dessus duquel étaient écrits ces mots : « Que les esclaves qui ont mérité d'être affranchis viennent s'asseoir ici : ils se lèveront libres[3]. »

Il était naturel que les esclaves fussent reconnais-

1. Macrobe, *Sat.,* I, 11, 3. — 2. Macrobe dit que la même fête se renouvelait le 1er mars ; ce jour-là, les *matronæ* servaient les esclaves. *Sat.,* I, 12, 7. — 3. Serv., *Æn.,* VIII, 564. Ces cérémonies rappellent ces actes d'affranchissement sous forme de vente à une divinité, qui prirent tant d'importance en Grèce. On en a trouvé de nos jours plus de cinq cents dans les ruines du sanctuaire de Delphes. (Voyez les inscriptions recueillies par MM. Wescher et Foucart, et le *Mémoire sur l'affranchissement des*

sants envers la religion de la bienveillance qu'elle leur témoignait et des services qu'elle essayait de leur rendre. Beaucoup d'entre eux nous ont laissé des témoignages de leur piété. Ils étaient en général fort attachés aux

esclaves d'après les inscriptions de Delphes, par M. Foucart.) On s'explique facilement que l'esclave préférât ce mode d'affranchissement à tous les autres, car il était naturel qu'il voulût mettre sa liberté, quand il parvenait à la conquérir, au-dessus de toutes les contestations. Plus le bien qu'il recherchait était précieux, plus il importait qu'il fût solide. L'idée lui vint donc d'appeler ce qu'il y a de plus respectable au monde, la religion, à sanctionner le contrat qu'il faisait avec son maître. C'est ainsi que l'usage s'établit d'amener à Delphes, de tous les pays voisins, l'esclave qu'on voulait affranchir. Le maître s'avançait avec lui jusqu'à l'entrée du temple, et là, en présence de témoins choisis parmi les premiers citoyens, en face du sanctuaire vénéré au fond duquel on apercevait les statues des trois Parques et l'entrée du mystérieux oracle, il le vendait solennellement au prêtre d'Apollon. Cette vente était fictive. C'était l'esclave qui fournissait l'argent que le prêtre payait pour sa rançon, et il le fournissait pour être libre; mais, grâce à cette fiction, au lieu d'être l'affranchi de son maître véritable, il était l'affranchi d'Apollon. Il y avait un grand avantage pour lui à devenir l'affranchi d'un dieu; il était désormais sous sa protection. Il pouvait, en cas de malheur, se réclamer de lui. Si quelqu'un contestait sa liberté, ce n'était plus à un homme, ou plutôt à moins qu'un homme, à un esclave, c'était à Apollon même qu'il faisait outrage (Voyez le Mémoire de M. Foucart, p. 14). Le Christianisme imita plus tard cet exemple que lui donnait l'ancienne religion, mais en l'imitant il le transforma. Une loi de Constantin permit aux fidèles d'affranchir leurs esclaves dans l'église, les jours de fête solennelle, en présence du peuple et des prêtres. (Voyez Code Théod., IV, 7, 1, et les notes de Godefroy.) Ces affranchissements n'étaient pas faits, comme ceux de Delphes, en échange d'une somme d'argent. Ils ne contenaient ni dures restrictions, ni obligations onéreuses. Le maître y déclarait « qu'il voulait être pour son serviteur ce qu'il souhaitait que le Père de toutes choses fût pour lui-même; que l'ayant connu fidèle, vertueux, honnête, il l'en récompensait en lui donnant la liberté; qu'il ne prenait rien de son pécule, et que, loin de diminuer sa petite fortune, il promettait de l'accroître plus tard par ses libéralités. (Voyez la formule entière dans Ennodius, Migne, *Patrol. lat.*, LXIII, p. 257.)» Cette façon de parler tendre et touchante ressemble peu à ces sèches formules gravées sur la muraille de Delphes, par lesquelles le maître vend au dieu « un corps mâle ou femelle, nommé Ménarque ou Sosia; » elle permet de comparer l'efficacité qu'eurent les deux religions pour l'adoucissement de l'esclavage.

divinités de la famille qu'ils servaient, et l'on prétendait que ces divinités prenaient grand plaisir à leurs hommages[1]. Ils priaient dévotement ces petits dieux du foyer dont la protection s'étend sur tous ceux qui habitent la maison, et qui semblent même avoir plus de souci des plus humbles. C'est aussi parmi les plus humbles qu'on choisissait quelquefois leurs prêtres[2]. Dans les voyages qu'il leur fallait entreprendre, les esclaves saluaient au départ, comme faisaient leurs maîtres, les lares de la famille[3], et les couronnaient de fleurs au retour. Ils ne manquaient pas non plus d'invoquer souvent le bon Silvain, qui était, comme on l'a vu, fort aimé des pauvres et des paysans. Ils l'appellent leur conservateur et leur sauveur, ils le prient pour leurs maîtres et pour eux-mêmes[4]. Ils s'adressent surtout à lui pour faire cesser leur servitude, et lui élèvent des monuments quand ils sont devenus libres[5]. Mais ces divinités de la maison et du village ne leur suffisaient pas. Leur dévotion était souvent très-superstitieuse, et Caton est obligé d'interdire aux siens de consulter les Haruspices et les Chaldéens[6]. Deux siècles plus tard, Columelle reproduit la même défense : « Ils ne doivent faire de sacrifice, dit-il, que sur l'ordre du maître ; il faut qu'ils éloignent d'eux les devins, les magiciennes et toutes ces superstitions qui sont une occasion de dépense et qui entraînent souvent à commettre des crimes[7]. » Les inscriptions nous

1. Denys d'Hal., IV, 14. — 2. Orelli, 5961. — 3. Plaute, *Miles glor.*, IV, 8, 29 : *saluto te, familiaris, priusquam eo.* — 4. Orelli, 5740, 5742, 5751, etc. — 5. Orelli, 1592 : *Sancto Silvano votum ex viso ob libertatem.* — 6. Caton, *De re rust.*, 5. — 7. Columelle, I, 8.

montrent que c'étaient surtout les cultes de l'Orient qui les attiraient [1]. La plupart d'entre eux venaient de l'Asie ou de l'Égypte, et les cérémonies d'Isis ou de Mithra leur rappelaient la patrie qu'ils avaient perdue. D'ailleurs, ces religions convenaient mieux à des âmes qui avaient besoin d'être émues et consolées que les froides solennités du culte officiel. C'est ainsi que, toujours en quête d'émotions religieuses et de dieux nouveaux, ils se dirigèrent plus tard avec tant d'ardeur et en si grand nombre vers le Christianisme.

La religion était donc bien disposée pour l'esclave, et l'esclave à son tour se montrait d'ordinaire reconnaissant pour elle. Cependant ce n'est pas elle qui a eu le plus de part aux changements qui ont rendu sa condition meilleure; c'est la philosophie. Les philosophes acceptaient l'esclavage en principe et n'y trouvaient rien à redire. Ils faisaient pourtant un devoir rigoureux « de bien traiter les esclaves, de ne point se permettre d'outrage envers eux, et d'être même, s'il se pouvait, plus juste à leur égard qu'envers nos égaux [2]. » A mesure que les mœurs publiques se faisaient plus douces, ces recommandations devenaient plus pressantes. Tous les sages de Rome, depuis Cicéron jusqu'à Sénèque, les ont répétées, et elles prennent chez Sénèque un accent de tendresse et de charité qui fait songer au Christianisme. En même temps elles pénètrent dans le monde. Les lettrés de la fin de la république et du siècle d'Auguste

1. C'est ce que dit aussi Tacite (*Ann.*, XIV, 44) : *quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.* — 2. Platon, *Lois*, VI, p. 777. Voyez, sur ces opinions des philosophes, Wallon, *Hist. de l'esclav.*, I, ch. XI.

cherchent sur ce point à mettre leurs pratiques d'accord avec leurs maximes. Horace fait un précepte, non pas d'humanité, mais de savoir-vivre, de n'être pas cruel pour l'esclave[1] ; en le maltraitant on risquait de passer pour un homme mal élevé encore plus que pour un homme méchant et dur. Ainsi les préceptes de la philosophie avaient ici des effets pratiques; ils ont même fini avec le temps par pénétrer dans la législation et s'y faire une place. Les grands jurisconsultes ont introduit dans les codes romains ce principe que la servitude n'est pas un fait naturel et qu'elle ne repose que sur une convention humaine[2] : c'était en préparer l'abolition dans l'avenir. En attendant, on commence à en atténuer les abus. Dès l'époque d'Auguste, une loi défend de livrer les esclaves aux bêtes sans motif[3]. Tout en maintenant intact le droit du maître, le législateur essaie de lui prouver que, dans son intérêt, il est bon qu'on l'empêche d'abuser de sa propriété, et qu'on le sert en protégeant son bien contre lui-même[4]. Hadrien exile pour cinq ans une matrone qui maltraitait cruellement ses serviteurs pour les motifs les plus futiles[5]. Antonin établit qu'il n'est pas plus permis de tuer son esclave que celui d'un autre, et qu'en le faisant on encourt la même peine[6]. Pour assurer l'efficacité de ces lois, il fallait permettre à l'esclave de porter plainte, s'il avait été trop inhumainement traité; on y arriva de très-

1. Horace, *Sat.*, II, 2, 66. — 2. Dig., I, 1, 4 : *Ut pote cum jure naturali omnes liberi nascerentur... sed postea quam jure gentium servitus invasit...* — 3. La loi *Petronia*. Dig., XLVIII, 8, 12, 12 et Marquardt, *Röm. Alterth.*, V, I, p. 197. — 4. Dig., I, 6, 2. — 5. *Id. ibid.* — 6. Dig., I, 6, 1.

bonne heure : « Il y a un juge, dit Sénèque, pour connaître des injustices des maîtres envers leurs esclaves, pour réprimer leur cruauté, leur avarice, leur brutalité[1]; » et ce juge est la première autorité de Rome, le *præfectus urbi* : tant on croit que l'affaire est d'importance! C'est devant lui que l'esclave comparaît, « non pour accuser son maître, ce qui ne peut être permis à un serviteur, mais pour se plaindre avec retenue (*verecunde*), s'il a été trop cruellement battu, si on l'a fait souffrir de la faim ou si l'on a attenté à son honneur[2]. » Le voilà donc qui traîne son maître en justice, qui vient lui demander compte de ces outrages qu'avait si longtemps couverts l'ombre de la maison domestique, et pourvu qu'il l'attaque « avec retenue, » il trouve des juges qui consentent à l'écouter! Cependant les anciennes lois subsistaient toujours dans les codes[3]; mais on peut dire que si elles étaient restées dans le droit public, elles n'étaient plus dans les mœurs. Quand un peuple est conservateur par essence, comme les Romains ou les Anglais, qu'il affiche un respect superstitieux pour les institutions anciennes, et qu'il aime mieux les laisser périr obscurément quand elles ne sont plus de saison que de les abroger avec éclat, il est naturel qu'il possède dans son arsenal législatif une foule de lois qui depuis longtemps ne sont plus exécutées. Ce qui rendait irrésistible le mouvement qui poussait tout le monde vers l'humanité, c'est qu'il venait à

1. Sénèque, *De benef.*, 1, III, 22, 3. — 2. Dig., I, 12, 1. — 3. Gaius, par exemple, continue à affirmer que, chez toutes les nations du monde, le maître a le droit absolu de vie et de mort sur ses esclaves. Dig., I, 6, 1.

la fois de deux côtés extrêmes. Deux classes de la société, qui généralement s'entendent mal ensemble, s'accordaient pour recommander la douceur envers les esclaves. D'un côté, le philosophe disait aux gens du monde, aux lettrés, aux financiers qui l'écoutaient, que ce sont des hommes comme les autres, « formés des mêmes éléments, qui jouissent du même ciel et respirent le même air, » et qu'il faut les traiter comme des amis d'un rang inférieur (*servi sunt, immo humiles amici* [1]). De l'autre, le petit peuple, qui ne lit pas les traités de philosophie et qui se laisse conduire par son instinct, manifestait en toute occasion sa sympathie pour eux. Il les connaissait et les aimait; des souffrances partagées, des plaisirs communs les rapprochaient. Ils se trouvaient associés dans des travaux pénibles, ils se voyaient familièrement sur les places publiques et au cabaret. N'avaient-ils pas d'ailleurs une sorte de communauté d'origine? L'esclavage était la source de presque toute la plèbe romaine. Elle ne l'ignorait pas, et les grands seigneurs avaient soin de l'en faire souvenir. N'est-il pas naturel que ces fils d'affranchis se soient toujours montrés disposés à défendre des gens qui étaient ce qu'avaient été leurs pères? Lorsque sous Néron, après la mort de ce Pedanius Secundus dont j'ai parlé, le sénat eut condamné à périr les quatre cents esclaves qui avaient passé la nuit sous le même toit que lui, le peuple fut ému de pitié; il s'arma de pierres et de torches pour empêcher l'exécution. Il fallut prendre des mesures

1. Sénèque, *Epist.*, 47, 1.

sévères et border de troupes tout le chemin par où ces malheureux furent conduits à la mort. C'est sous cette double pression que le sort des classes serviles s'adoucit pendant l'empire. Sénèque dit formellement que les maîtres cruels sont montrés au doigt dans toute la ville[1]. L'opinion publique s'était donc prononcée ; elle faisait à tous un devoir de la douceur et de l'humanité. Du temps d'Auguste, un très-méchant homme, Hostius Quadra, fut tué par ses esclaves. L'empereur, qui cependant affectait d'être un rigide observateur des lois, n'osa pas blesser le sentiment général; il feignit d'ignorer le crime pour n'être pas forcé de le punir[2].

Le sort de tous les esclaves n'était pourtant pas le même, et il y a des distinctions à faire entre eux. Ils étaient en général moins bien traités aux champs qu'à la ville. Les agronomes, quand ils nous décrivent le matériel de la ferme et les instruments de l'exploitation, rangent sans façon l'esclave dans la même catégorie que les bœufs. C'est qu'en réalité le maître ne le distingue pas beaucoup du bétail. Le soir, on l'enferme dans des espèces d'écuries ou de prisons souterraines (*ergastula*) percées de fenêtres étroites et assez élevées au-dessus du sol pour qu'il ne puisse pas les atteindre avec la main[3]. Le jour, s'il doit travailler seul, comme on craint que le grand air et l'espace libre ne lui don-

1. Sénèque, *De clem.*, I, 18, 3. — 2. Sénèque, *Nat. quæst.*, I, 16, 1. — 3. Pour n'être pas trop surpris du sort qu'on faisait à l'esclave des champs, rappelons-nous le tableau que fait Labruyère de la condition du paysan il y a deux siècles : « Ils se retirent la nuit dans des tanières ou ils vivent de pain noir, d'eau et de racines, etc. » *Caract.*, ch. XI.

nent l'idée de s'enfuir, on lui met les fers aux pieds. Voilà certes un régime rigoureux, et pourtant l'esclave paraît le supporter sans trop de peine. Un auteur comique lui fait dire : « Lorsqu'on sert dans un champ éloigné, où le maître vient rarement, on n'est pas serviteur, on est maître[1]. » Quand arrive un de ces jours de fête qui suspendent le travail, il le célèbre avec une joie si bruyante, « qu'on a peine, dans le voisinage, à supporter les éclats de sa joie[2]. » On n'aurait jamais dit, à le voir s'amuser de si bon cœur après la moisson ou la vendange, rire et chanter aux jeux des carrefours (*compitalia*), ou bien sauter gaiement le feu de paille des Palilies, qu'il fût tenu si sévèrement pendant tout le reste de l'année. Ce qui prouve qu'à tout prendre on ne le trouvait pas si malheureux, c'est que l'esclave de la ville se prenait quelquefois à envier le sort de son confrère de la campagne. Horace en avait un à Rome, fort inconstant de son naturel, qui demanda comme une faveur à son maître d'être envoyé dans son domaine de la Sabine. Il est vrai qu'il ne tarda pas à s'en repentir. D'ordinaire, on ne reléguait l'esclave aux champs que pour le punir, quand on était mécontent de lui. On ne peut douter qu'à la ville il ne fût mieux traité et plus heureux. Placé plus près du maître, il pouvait souffrir davantage de ses caprices, mais aussi il en profitait. C'est lui qui avait le plus de chance d'arriver à la liberté et à la fortune. Il y en avait même dont la situation était brillante et enviée : c'étaient les esclaves impé-

1. Pomponius, *Ergast.* (Ribbeck, p. 196). — 2. Plutarque, *Non posse suav. vivi*, etc., p. 1098.

riaux. Il suffisait d'appartenir à la maison de César pour être un personnage, et les grands seigneurs, qui s'estimaient heureux d'être connus du portier de Séjan, achetaient par des présents et des bassesses les bonnes grâces des intendants de Tibère[1]. Avant même d'être affranchis, ces esclaves remplissaient quelquefois de véritables fonctions publiques; ils étaient préposés à la monnaie, aux revenus de l'état, à l'alimentation de Rome. Du reste, ils avaient tous le sentiment de leur importance. Ils étaient fiers, insolents, et pensaient qu'ils devaient faire respecter la dignité de l'empereur en leur personne[2]. Après ceux-ci, je placerais volontiers les esclaves qui appartenaient aux villes, aux temples, aux corporations civiles ou religieuses. Lorsque le maître est collectif, il est toujours moins rigoureux, ou plutôt, quand l'autorité est ainsi partagée et que personne n'en prend pour soi le fardeau, non-seulement le serviteur n'est pas commandé, mais en réalité c'est lui qui commande. Aussi les esclaves de cette catégorie paraissent-ils en général riches et contents de leur sort. On en voit qui font des libéralités importantes à ces associations mêmes qui les ont achetés, se donnant le plaisir piquant d'être les bienfaiteurs de leurs maîtres[3]. Ceux qui appartiennent à quelque grande maison ne sont pas non plus trop à

1. Épictète, *Entret.*, I, 19 : « Épaphrodite avait un cordonnier qu'il vendit parce qu'il n'était bon à rien. Le sort fit que cet homme fut acheté par une des créatures de César et devint le cordonnier de César. As-tu vu en quelle estime le tint alors Epaphrodite? « Comment va mon cher Félicion? Oh! que je t'aime! » Et si quelqu'un de nous demandait : « Que fait Épaphrodite? » on nous répondait qu'il était en conférence avec Félicion. » — 2. Hadrien fit souffleter un de ses esclaves qui se promenait entre deux sénateurs. Spart. *Hadr.*, 21. — 3. Mommsen, *Insc. Neap.*, 5704, 5706.

plaindre. S'ils arrivent à des fonctions élevées dans la domesticité intérieure, ils peuvent faire de bons profits. Quelquefois l'intendant d'un homme riche trouvait le métier si bon qu'il aimait mieux rester esclave que d'y renoncer[1]. Ce qui pouvait leur arriver de plus heureux, c'était d'échoir à un maître qui se piquait d'être humain et éclairé, qui cultivait les lettres et pratiquait les leçons des philosophes. Pline le Jeune témoignait aux siens les plus grands égards. Non-seulement il ne souffrait pas qu'on leur mît les fers aux pieds quand ils cultivaient ses domaines[2], mais il défendait qu'on les entassât dans des cellules étroites ou dans des prisons obscures. Ils avaient à sa maison de Laurente des logements si commodes qu'ils pouvaient y recevoir des hôtes[3]. Il s'occupait d'eux dès qu'ils étaient malades, il leur permettait de faire leur testament et de laisser à leurs amis leur petite fortune; il poussait même l'humanité jusqu'à les pleurer quand il les avait perdus[4]. Dans le palais d'un riche et d'un sage comme Pline, l'esclave n'est vraiment pas trop malheureux. C'est chez les petites gens que sa condition est le plus rude. Comme il partage la fortune de la maison, naturellement il est pauvre chez les pauvres. Or il peut lui arriver de tomber aux mains d'un maître très-misérable. Tout le monde en ce temps avait des esclaves; on en trouve jusque chez les ouvriers et les soldats. Même ce paysan du *Moretum* qui n'a pour tout bien qu'un petit jardin, et qui se lève de si bonne heure pour préparer son plat d'ail, de fro-

1. Fabretti, p. 294. — 2. Pline, *Epist.*, III, 19, 7. — 3. Pline, *Epist.*, II, 17, 9. — 4. Pline, *Epist.*, VIII, 16.

mage et de sel, n'est pas seul dans sa cabane ; il a pour servante une négresse que le poëte nous dépeint avec une vérité frappante. « Ses cheveux sont crépus, sa lèvre épaisse, sa peau noire ; elle a la poitrine large, les seins tombants, le ventre plat, les jambes grêles, et la nature l'a pourvue d'un pied qui s'étend à l'aise (*spatiosa prodiga planta*[1]). » Dans ces pauvres maisons, les profits étaient rares et la vie pénible. La seule compensation que l'esclave trouvât à ses misères, c'est qu'il vivait près du maître, qu'il en était plus familièrement traité, qu'à force de partager son mauvais sort et de l'aider dans ses souffrances, il était regardé par lui moins comme un serviteur que comme un parent. Il faut du reste remarquer qu'à Rome, comme aujourd'hui dans l'Orient, il a toujours fait partie de la famille. Chez nous, le domestique et le maître, libres tous deux, unis par un contrat temporaire et à des conditions débattues, vivent à l'écart l'un de l'autre, quoique sous le même toit. Ce sont deux individualités jalouses qui s'observent, très-décidées à maintenir leurs droits réciproques. A Rome, l'esclave n'avait aucun droit. Ce n'était pas un citoyen, c'était à peine un homme. Sa dignité ne l'empêchait pas de se livrer tout entier à celui auquel il appartenait et de se confondre avec lui. Il y avait donc plus d'intimité et moins de réserve dans leurs relations. Il reste un grand nombre de tombes élevées par des maîtres à leurs serviteurs. Elles contiennent souvent l'expression des sentiments les plus tendres ; on n'y rend

1. Virgile, *Moretum*, 31.

pas seulement hommage à leurs bons services, on les remercie de leur affection [1]. On rappelle qu'en revanche ils ont été traités avec douceur, « comme des fils de la maison [2], » et on leur fait même dire ces mots significatifs: « Servitude, tu n'as jamais été trop lourde pour moi [3] ! » Sur la tombe d'un centurion de la IVe légion, qui lui est élevée par ses affranchis, on lit ces mots : « Je ne me suis pas marié et je me suis fait des enfants; » et les esclaves répondent : « Merci, adieu [4] ! » Nous voyons dans Fabretti qu'une mère qui avait perdu un jeune fils et un *verna* du même âge les avait fait enterrer l'un près de l'autre. Les sépultures sont voisines et semblables, les inscriptions contiennent à peu près les mêmes termes : la mère n'a mis aucune différence entre le tombeau de son esclave et celui de son enfant [5].

Certes, je ne voudrais pas peindre le sort des esclaves sous des couleurs trop riantes. Je n'oublie pas qu'en somme la loi leur était contraire, et je sais que, lorsqu'on n'est bien traité que par faveur, quand on n'a point de droits à invoquer pour protéger son honneur et sa vie, on est toujours dans une situation très-malheureuse. Je sais aussi que tous n'étaient pas regardés comme des fils de la maison, et que leurs maîtres ont été souvent pour eux sans pitié. Domitius tuait ses affranchis quand ils refusaient de boire autant qu'il le voulait : c'était le père de Néron; Vedius Pollio jetait ses esclaves aux murènes lorsqu'ils avaient brisé quelque

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 1576 : *quod eum pleno affectu dilexerit.* — 2. Orelli, 2808 : *loco filii habitus.* — 3. Orelli, 6389. — 4. *Corp. insc. lat.*, III, 1653. — 5. Fabretti, p. 6.

vase précieux. Ces cruautés horribles sont connues de tout le monde par le privilége qu'a le mal de faire plus de bruit que le bien; cependant je ne crois pas qu'elles aient été aussi fréquentes qu'on le suppose. Sans doute le maître avait le droit de mettre à mort son esclave, mais on peut affirmer qu'il n'en usait guère. L'intérêt s'unissait à l'humanité pour le lui défendre. Loin de le tuer, nous voyons que d'ordinaire il le ménage comme un capital qu'on ne doit pas exposer. Varron a grand soin de recommander à son fermier, lorsqu'il a quelque travail dangereux à faire exécuter, par exemple dans les marécages où l'on peut prendre des fièvres mortelles, d'en charger plutôt un mercenaire qu'un de ses esclaves[1]. Si le mercenaire succombe, ce n'est un malheur que pour lui; quand l'esclave meurt, c'est une perte pour le maître. Il est vrai que, si l'on se garde bien de le tuer, on ne se fait pas faute de le battre. Les étrivières jouent un grand rôle dans la discipline de la maison. Un proverbe disait qu'un Phrygien battu devenait meilleur, et on ne négligeait pas ce moyen facile de l'améliorer. « J'entends le bruit du fouet, dit Sénèque, je demande ce que c'est; on me répond : c'est Papinius qui fait ses comptes[2]. » Il n'avait pas d'autre moyen d'apprendre à ses intendants à bien calculer. Avant de nous trop indigner, n'oublions pas que ce régime s'est perpétué fort longtemps chez nous. Au XVIIe siècle, en pleine civilisation chrétienne et française, les marquis rossaient leurs laquais, et Célimène reproche à Arsinoé

1. Varron, *De re rust.*, I, 17. — 2. Sénèque, *Epist.*, 122, 15.

« de battre ses gens au lieu de les payer. » Il est bien possible aussi que ces traitements rigoureux aient été plus facilement supportés que nous ne le pensons. Le mauvais esclave, qui s'habituait à mériter les coups, s'habituait aussi à les recevoir. Il finissait par s'y faire, et sa bonne humeur n'en était pas trop altérée. On a découvert, en faisant des fouilles sur l'Aventin, les restes d'une chambre basse qui a dû servir de prison à quelque maison romaine. On y lit encore quelques inscriptions gravées à la pointe par des gens qui y étaient renfermés. En voici une : « Je fais vœu, si je sors d'ici, de boire tout le vin de la maison[1]. » Voilà certes un esclave qui a supporté gaiement la prison. Plaute a donc bien raison de nous représenter les esclaves se moquant des étrivières et narguant les bourreaux. « Je mourrai sur la croix, fait-il dire à un drôle; eh bien! n'est-ce pas ainsi que sont morts tous mes aïeux[2]? » Les châtiments, quand ils sont trop répétés, cessent d'être effrayants. Dans ces pays de l'extrême Orient où les exécutions capitales sont si fréquentes, elles ne font peur à personne. Ce qui est sûr, c'est que, malgré la rigueur de sa condition, l'esclave prenait gaiement la vie. Celui qui habitait la ville n'était pas confiné dans la maison ni rigoureusement enfermé dans les travaux domestiques. Il participait à l'existence joyeuse de son maître, il fréquentait comme lui les bains publics, il assistait aux jeux du cirque ou de l'arène. Les gladiateurs n'avaient pas de spectateur plus assidu et plus

1. *Bullet. de l'inst. arch.*, 1855, p. 50. — 2. Plaute, *Miles glor.*, II, 4, 19.

passionné; il prenait parti pour les Thraces ou les Myrmillons, il applaudissait avec rage Pacideianus ou Rutuba [1]; le soir, il errait dans les mauvais quartiers de Rome, où les courtisanes à deux as « se montrent sans voile, à la lumière éclatante des lampes [2]. » A la longue, ces plaisirs lui devenaient nécessaires, et il ne pouvait pas s'en passer. L'esclave d'Horace ne cessait d'y rêver quand pour son malheur son maître l'emmenait à la campagne. Au milieu des plaines tranquilles de la Sabine, il songeait toujours aux rues de Rome, à ce cabaret du coin (*uncta popina*) où il trouvait du vin à bon marché et une joueuse de flûte de mœurs faciles qui le faisait sauter lourdement quand il avait bien bu [3]. Horace se moque beaucoup de ces divertissements grossiers et semble les prendre en pitié. Qui sait pourtant s'il ne régnait pas, dans ce cabaret d'esclaves, une plus franche gaieté qu'à la table du maître quand il versait à ses amis son falerne de cinquante ans, et qu'il régalait de son cécube et de ses petits vers Cinara ou Lalagé?

Je crois donc qu'en général on se représente l'esclave romain un peu plus malheureux qu'il ne l'était, et qu'en dépeignant son sort on charge les couleurs. Ce qui entraîne à exagérer, c'est la comparaison qu'on fait, sans le vouloir, de l'esclavage antique avec celui qui a régné si longtemps dans le Nouveau-Monde, et dont, il faut l'espérer, notre génération verra la fin. Ils ne se ressemblent pas, et je le dis à regret, c'est celui de nos ours, celui qui est venu après le Christianisme, qui est

1. Horace, *Sat.*, II, 7, 96. — 2. Horace, *Sat.*, II, 7, 47. — 3. Horace, *Epist.*, I, 14, 21.

le plus rigoureux. Comme il est fondé sur une différence de couleur, rien n'en peut effacer la trace. Il résiste même à la liberté; c'est un mal sans remède, au seuil duquel on peut dire, comme le poëte, qu'il faut laisser toute espérance. La flétrissure survit à l'émancipation, et à la servitude réelle succède une servitude d'outrage et de mépris qui ne finit pas. Rien de pareil n'existait dans l'antiquité. Ce n'était pas une seule race, une race étrangère, marquée d'un signe ineffaçable, qui avait le triste privilége de fournir le monde d'esclaves; il en arrivait de partout, et les Romains étaient exposés à le devenir comme les autres. Cette pensée les disposait à les mieux traiter; il est naturel qu'on ait plus de sympathie pour les malheurs qui peuvent nous atteindre que pour ceux dont on se sent à l'abri. De plus, comme alors ni la nature ni la loi n'éternisaient les effets de la servitude, le fils de l'affranchi était citoyen comme tout le monde. Rien ne lui était plus facile que de dissimuler son origine, s'il en rougissait; mais, même en l'avouant, il pouvait arriver à toutes les dignités publiques. Horace était tribun d'une légion dans une armée d'aristocrates. Cette fusion complète de l'homme libre et de l'esclave, qui s'opérait après la liberté, faisait qu'avant l'émancipation les barrières entre eux étaient moins hautes. Ils travaillaient à côté l'un de l'autre aux champs, à la ville ils faisaient partie des mêmes associations civiles ou religieuses. Nous avons vu que l'esclave arrivait quelquefois à les présider, et qu'il commandait ainsi aux hommes libres. Une autre différence, qui n'est pas moins grave, c'est qu'aujourd'hui l'esclave appar-

tient à une race inférieure. Je ne veux pas dire qu'elle le soit par nature et qu'elle doive l'être toujours, il ne faut pas consentir à mettre de ces inégalités fatales et éternelles entre les hommes; mais en réalité elle l'est. Au contraire l'esclavage antique, surtout celui des villes, se recrutait d'ordinaire parmi les peuples de l'Orient grec, les plus intelligents du monde. A leurs dispositions naturelles on ajoutait encore par une éducation savante. Ce n'était pas toujours par humanité qu'on prenait cette peine, c'était le plus souvent par calcul; on augmentait la valeur d'un esclave en l'instruisant, comme on accroît le prix d'un domaine par une culture soignée. Un bon grammairien ne se vendait pas moins de 25,000 francs. Il y avait donc, dans toute grande maison, une sorte de cours complet d'études, et les traces de ces *pædagogia servorum* se retrouvent à chaque pas dans les inscriptions latines [1]. Quand il était ainsi formé par l'éducation, instruit dans les lettres et les sciences, l'esclave antique ne ressemblait pas à celui de nos jours, abruti s'il est résigné, féroce s'il est mécontent. C'était un personnage habile et rusé, un observateur ingénieux, prêt à toutes les fortunes, bon pour tous les métiers, et qui, avec beaucoup d'adresse et peu de scrupules, espérait bien tirer un bon parti d'une situation mauvaise. Il est de règle que, dans la vie privée, comme ailleurs, le pou-

1. Voyez Orelli, 29 et suivants. Il en était de même en Grèce, et Platon nous dit qu'on reconnaissait les jeunes esclaves à un certain raffinement d'éducation précoce. « Si j'entends un enfant articuler avec trop de précision, cela me choque, me blesse l'oreille, et me paraît sentir l'esclave. »

voir finit toujours par appartenir à l'intelligence; en quelque rang que le sort l'ait mise, elle reprend sa place naturelle. Aussi rencontrons-nous, dans presque toutes les familles romaines, un esclave qui gouverne; il a vite compris les faibles de son maître, et il s'en sert pour le dominer. Bientôt il dispose de la fortune, il règle les dépenses, il dirige les travaux, il force la femme et les enfants à plier sous sa volonté; c'est lui qui mène la maison, et le malheureux qui l'a payé de ses deniers peut dire, comme ce personnage d'une comédie : « J'ai acheté la servitude. »

III.

Rapports des esclaves entre eux. — Hiérarchie entre les esclaves. — La maison d'un riche romain ressemble à une cité. — Le mariage de l'esclave. — L'esclave se fait une famille. — Le mariage entre les esclaves et les maîtres.

Après m'être occupé des rapports de l'esclave et du maître, j'arrive aux relations des esclaves entre eux. Elles étaient bien plus compliquées qu'on n'est tenté de le croire. Il semble que, le maître ayant sur tous ses serviteurs les mêmes droits et des droits sans limites, ils devaient aussi être tous égaux, et que, dans cette situation infime où les plaçait la loi, il ne pouvait pas y avoir de degrés. Il y en avait pourtant, et de nombreux. Une hiérarchie très-complexe conduisait du voisinage de la liberté aux dernières extrémités de la servitude. Certains esclaves exerçaient des fonctions plus relevées et jouissaient de plus de confiance et d'estime

que les autres. C'étaient d'abord les fermiers et les intendants, dont j'ai déjà parlé. Au-dessous d'eux, il y avait place pour des distinctions infinies. Par exemple, les secrétaires et les trésoriers devaient être choisis avec plus de soin et traités avec plus d'égards : on ne confie pas à tout le monde sa bourse et ses papiers. Cicéron dit que les huissiers et les jardiniers se regardaient aussi comme supérieurs à leurs camarades [1]. Venait ensuite la foule des esclaves ordinaires, divisés en décuries qui, elles-mêmes, à ce qu'il semble, étaient rangées dans un certain ordre, d'après l'importance de ceux qui les composaient. La dernière de toutes, selon Sénèque, contenait ces esclaves de rebut que le crieur public vend les premiers au marché, avant que les amateurs ne soient arrivés et que les enchères véritables ne commencent [2]. Ce n'étaient pourtant pas les plus humbles, et il y avait encore un degré plus bas. Il arrivait parfois qu'un de ces intendants ou de ces trésoriers, qui à la longue avait acquis une certaine aisance, voulait se donner quelque repos. Il faisait ce qu'il voyait faire à son maître : il achetait un esclave, soit pour son service particulier, soit pour faire à sa place les travaux pénibles de la maison. Il y avait donc à Rome des esclaves d'esclaves qu'on appelait *vicarii*. C'était le dernier échelon de la servitude ; c'est là aussi qu'elle devait être le plus lourde. On a remarqué de tout temps que les serviteurs enrichis faisaient les maîtres les plus rigoureux. L'esclave qui avait un esclave devait être toujours

1. Cic., *Parad.*, 5, 2. — 2. Sénèque, *Epist.*, 47, 9.

tenté de lui faire souffrir les injustices dont il était victime et de lui rendre les coups qu'il recevait. Il lui semblait sans doute, quand il venait d'être maltraité par son maître, qu'il se relevait à ses yeux, qu'il reprenait sa dignité d'homme, en maltraitant à son tour son serviteur. Cette institution des *vicarii* est une des originalités de l'esclavage romain. Elle n'était à Rome ni une exception rare ni un privilége réservé à la haute domesticité des grandes maisons ; on a conservé l'inscription funéraire du *vicarius* d'un sous-fermier [1]. Cicéron semble même dire que tout esclave qui se respecte, qui n'est point un prodigue ou un débauché, peut avoir son *vicarius* [2]. Les plus riches en possédaient qui étaient nés et qui avaient grandi chez eux (*vicarii vernæ*) [3], ce qui suppose toute une hérédité de servitude dans ces misérables cellules; mais, ce qui est plus étrange encore, c'est qu'en restant esclaves ils pouvaient faire des hommes libres. Rien ne les empêchait de donner ou de vendre la liberté à leurs *vicarii*. Nous savons qu'ils le faisaient quelquefois; l'un d'eux, en s'élevant à lui-même un tombeau de marbre, ne se refuse pas le plaisir de copier la formule qu'il a lue sur celui de son maître : il nous dit fièrement qu'il y donne une place à ses affranchis des deux sexes [4]. C'est ainsi que, par une bizarre contradiction, il leur arrivait de communiquer à d'autres des droits dont ils étaient eux-mêmes privés.

Il y avait donc des rangs dans la servitude et une sorte d'aristocratie qui réclamait pour elle des égards

1. Orelli, 2860. — 2. Cicéron, *Verr.*, III, 38. — 3. Orelli, 2920. — 4. Orelli, 2918.

particuliers. Le *dispensator* d'une grande maison se regardait comme un personnage. Il ne faut pas nous le représenter humble, timide, portant dans son attitude le poids de sa condition : au contraire, il tient la tête haute. A la porte du maître, il rudoie les clients, des hommes libres pourtant, qui viennent tous les matins recevoir le présent qui les fait vivre [1]. Dans l'intérieur de la maison, il a des camarades qui lui parlent avec respect, qui le flattent, qui lui demandent sa protection, qui prient les dieux pour lui. Il nous reste la base d'un monument qui a été élevé à Mithra par un économe (*arcarius*) pour obtenir la conservation et la santé d'un *dispensator* (*pro salute et incolumitate*) [2] : c'est précisément la formule dont on se sert quand on prie les dieux pour l'empereur. Lorsqu'il rentre dans sa cellule, il y trouve ses serviteurs qui l'attendent, car, comme je viens de le dire, à Rome l'esclavage est entré dans l'esclavage même. Cet homme, qui dépend entièrement d'un autre, à qui sa vie même n'appartient pas, possède des esclaves qui ont peur de lui, qui tremblent dès qu'il parle, qui l'appellent humblement mon maître, *dominus* [3]. Au fond pourtant ce n'est qu'un esclave ; il n'a pas plus de droits que ce malheureux qui le craint et qui le flatte. Que son maître l'appelle, il faut qu'il quitte ses grands airs, qu'il devienne humble et caressant, car celui devant lequel il va paraître dispose de lui à son gré, peut le jeter en pri-

1. Voyez Juvénal, v, 66 : *Maxima quæque domus servis est plena superbis.* — 2. Orelli, 6301. — 3. Ce mot se retrouve sur la tombe d'un *vicarius* qui nous a été conservée. Voyez Orelli, 3209.

son, le battre, le tuer. Quelle situation étrange et compliquée! Après tout, elle ne doit pas trop nous surprendre. Ne se reproduit-elle pas de quelque façon dans la vie de tout le monde? Il n'y a guère de fonctions où l'on n'ait à la fois des subordonnés et des supérieurs, où l'on ne soit contraint d'avoir deux façons de parler et deux visages : ici l'attitude de l'obéissance, là le ton du commandement.

Pline a vraiment raison de comparer la maison d'un riche Romain à une sorte de république et de cité. La ressemblance est complète. Cette petite république intérieure se modèle tout à fait sur l'autre. Nous avons vu qu'on y forme des associations, ou, pour parler comme les Romains, des *colléges*, dont les membres subviennent, au moyen de cotisations régulières, à des dépenses communes[1]. Il arrive même quelquefois à tous les esclaves d'une maison de se réunir, comme le peuple sur le forum, de délibérer gravement et de voter quelque récompense à l'un de ceux qui leur commandent, s'ils en sont contents. Ils lui élèvent un monument à frais communs, « pour le remercier, disent-ils, d'avoir exercé le commandement d'une manière modérée[2]. » Il leur arrive dans ces circonstances solennelles d'imiter assez bien le style officiel. Écoutez-les parler. « Les esclaves de la salle à manger, pour reconnaître les services et les bienfaits d'Aurélia Crescentina, lui ont décerné une statue; *ob merita et beneficia sæpe in se collata statuam*

1. J'ai parlé aussi plus haut des colléges formés hors de la maison et auxquels l'esclave prend part. — 2. Mommsen, *Insc. Neap.*, 5321.

ponendam tricliniares decreverunt[1]. » Ne croirait-on pas lire quelque sénatus-consulte? C'est ainsi que ce monde de l'esclavage reproduisait fidèlement les usages de l'autre. On y retrouvait sans doute aussi toutes les passions qui agitent la vie des hommes libres. Je me figure que les haines y devaient être très-vives. Que de jalousies contre ceux qui avaient obtenu la faveur du maître et qui en étaient mieux traités! Que de cabales pour leur nuire et les supplanter! Les amitiés aussi y étaient très-tendres. Nous avons la preuve qu'il s'y formait de bonnes et solides liaisons qui duraient autant que la vie. Voici l'inscription touchante qu'un affranchi avait fait graver sur la tombe d'un de ses amis : « Entre nous deux, mon cher camarade, jamais un dissentiment ne s'éleva, j'en atteste les dieux du ciel et ceux des enfers! Nous avons été faits esclaves à la fois, nous avons servi dans la même maison, nous avons été affranchis ensemble, et ce jour qui t'enlève à moi est le premier qui nous sépare[2]. »

Mais ces amitiés, si tendres, si dévouées qu'on les suppose, ne suffisent pas à l'existence. L'esclave avait-il aussi une femme et des enfants? Pouvait-il se faire une famille? C'est ce que nous souhaitons le plus de connaître, quand nous étudions sa vie intérieure. Les documents ne nous manquent pas pour le savoir. Ici encore nous allons trouver la contradiction la plus étrange entre les prescriptions de la loi et la réalité. La loi n'accorde pas à l'esclave le droit de se marier; le mariage, avec

1. Marini, *Arv.*, p. 533, — 2. Orelli, 3023.

ses effets civils et son caractère moral, est réservé à l'homme libre; aux yeux du législateur, l'esclave n'a point de femme légitime, il n'a qu'une compagne de servitude qui habite avec lui (*contubernalis*), ou qui partage son lit (*concubina*). Dans la réalité, ces distinctions s'effacent. Cette union, de quelque nom que la loi l'appelle, l'esclave la regarde comme sérieuse. Elle est pour lui un mariage véritable, il le pense et même il le dit. Il ne se fait aucun scrupule de se servir de ces noms d'époux et d'épouse que l'homme libre a voulu garder pour lui. Celle que la loi s'obstine à nommer sa concubine, il l'appelle « sa femme, » et même « une femme incomparable[1]. » Il emploie sans façon pour la louer les formules les plus honorables qu'il a lues sur la tombe des grandes dames. Il dit qu'il a vécu avec elle sans aucun dissentiment (*cum qua sine querela vixit*[2]), que sa mort est la seule douleur qu'elle lui ait causée (*ex qua nihil doluit præter mortem*). Il ne paraît pas que ces expressions aient choqué personne, ni qu'on l'ait jamais empêché de les employer. Ces mariages serviles finirent même par obtenir sous l'empire une sorte de consécration légale, et le jurisconsulte Paul donne aux femmes d'esclaves ce nom d'épouse que ses prédécesseurs leur avaient refusé[3]. Ainsi, dans ce nouveau conflit entre la loi et l'humanité, c'est encore l'humanité qui a vaincu.

Je ne dis pas que cette répugnance de la loi à reconnaître les unions d'esclaves n'ait eu souvent des résul-

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 826. — 2. *Id.*, 969. — 3. Dig., XXXIII, 7, 12, 33 : *contubernales servorum, id est uxores.*

tats fâcheux. Comme personne ne s'occupait de les régler, elles s'accomplissaient un peu au hasard. Je trouve dans les inscriptions de Naples un esclave qui a fait sa femme de sa sœur et qui le dit tout naturellement[1]. Ce qui est plus commun encore sans être moins surprenant, c'est d'en voir deux qui s'entendent pour avoir la même femme. Il y en a des exemples dans les recueils épigraphiques, et ce qui prouve que ces ménages à trois ne réussissaient pas trop mal, c'est qu'à la mort de la femme on voit les deux maris se réunir pour la pleurer ensemble et lui élever un tombeau en commun[2]. Quand on lit ces inscriptions et qu'on songe à la situation bizarre qu'elles nous révèlent, on se rappelle la dernière scène du *Stichus* de Plaute, où le poëte a représenté un incident de ces singuliers ménages. Stichus dit en parlant de son camarade Sagarinus : « Nous avons la même amie, nous sommes rivaux. » C'est une rivalité qui ne paraît pas très-violente. Ils s'entendent à merveille, ils s'invitent l'un l'autre à dîner, ils dansent et boivent ensemble et partagent de la meilleure grâce les faveurs de la jeune Stephanium, qui les appelle ses chers amis et les comble de joie en leur disant : « Je vous aime tous les deux. » Stichus, qui a de l'esprit, trouve une raison sans réplique pour justifier ce partage. « Je suis toi, dit-il à Sagarinus, et tu es moi. Nous ne sommes qu'une âme en deux corps. Nous aimons la même amie ; quand elle est avec toi, elle est avec moi ; quand elle est avec moi, elle est avec toi[3]. » On voit

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 7072. — 2. Gruter, 974, 4. — 3. Plaute, *Stichus*, v, 3, 48.

que Stichus ne laisse pas à son camarade le moindre prétexte d'être jaloux.

D'ordinaire les choses se passaient plus sérieusement. Malgré le silence de la loi, il était naturel que, dans une maison bien gouvernée, un certain ordre finît par s'établir dans ces unions d'esclaves. Le maître avait tout intérêt à les favoriser. Une fois engagé dans une liaison régulière et durable, devenu père de famille, l'esclave devait être plus moral et plus rangé. Il ne songeait plus à s'enfuir d'une maison qui contenait toutes ses affections ; comme il cherchait à se faire un pécule pour rendre la servitude plus légère à ceux qu'il aimait, il travaillait avec plus de soin et d'ardeur. D'ailleurs l'enfant qui naît de ces mariages est un revenu pour le maître. « C'est l'essaim d'une riche maison, » disait Horace[1], et l'on a tout intérêt à le voir s'augmenter. Caton, cet excellent père de famille qui faisait argent de tout, avait imaginé de vendre à ses esclaves la permission de se marier[2] ; c'était tirer de ce mariage un double profit et leur faire payer le droit de l'enrichir. Varron était plus généreux, il demandait qu'on permît à certains ouvriers de la ferme, surtout aux bergers, de prendre une compagne ; seulement ils devaient la choisir robuste, capable d'aider son mari dans les travaux les plus pénibles. Il rappelait avec complaisance qu'il en avait vu en Illyrie porter un faix de bois sur leur tête et dans leurs bras un nouveau-né. « Elles faisaient honte à ces accouchées de la ville qui restent étendues sur leurs canapés[3]. »

1. Horace, *Epod.,* 2, 65. — 2. Plutarque, *Cat.,* 21. — 3. Varron, *De re rust.,* II, 10.

Columelle allait plus loin encore : il voulait qu'on accordât à la femme esclave qui avait trois enfants l'exemption de travailler, et la liberté à celle qui en avait davantage[1]. On ne voit pas que, sous l'empire, le mariage ait été refusé à aucun esclave; on l'accordait même à ceux qui étaient placés au dernier degré de l'échelle, aux malheureux *vicarii*[2]. C'était naturellement dans la maison de leur maître, parmi leurs compagnes de servitude, qu'ils choisissaient leurs femmes. La discipline intérieure aurait été troublée s'ils les avaient prises ailleurs[3]. Leurs noces étaient l'occasion de fêtes bruyantes auxquelles le maître assistait avec sa famille[4]. Ils se mariaient généralement de bonne heure. Nous avons un certain nombre d'exemples de femmes esclaves mariées avant quinze ans[5]; une d'elles est morte à seize ans déjà mère[6]. Ces mariages hâtifs étaient assez fréquents dans la société romaine; ils devaient être plus communs encore chez les esclaves. Ce qui les retarde ordinairement dans les classes libres, c'est la difficulté de trouver un parti convenable pour une jeune fille. Tout était simplifié dans l'esclavage. Les préoccupations de naissance n'existaient pas, celles de fortune devaient être fort légères. On ne consultait donc qu'un goût réciproque. Le consentement des parents et la permission du maître

1. Columelle, I, 8. — 2. Fabretti, p. 303. — 3. Tertullien (*Ad uxor.*, II, 8.) dit pourtant que les maîtres sévères et rigoureux (*severissimi quique domini et disciplinæ tenacissimi*) sont les seuls qui interdisent à leurs esclaves de choisir leurs femmes dans une autre maison que la leur; mais la discipline intérieure s'était alors fort relâchée. — 4. S. Jérôme, *Epist.*, 107. — 5. Fabretti, p. 307. — 6. Mommsen, *Insc. Neap.*, 6482. Celle-là a probablement épousé son maître.

constituaient toute la cérémonie. Comme ces unions n'avaient aucune sanction légale et qu'on pouvait les rompre aussi facilement qu'on les formait, on hésitait moins avant de s'y engager, par la certitude qu'on avait de s'en dégager sans peine. Est-ce à dire qu'elles aient été beaucoup moins heureuses que celles qui donnent lieu à des réflexions interminables et à une habile diplomatie? Je ne le crois pas. Il est vrai que cette opinion ne s'appuie guère que sur les attestations des épitaphes; or je sais qu'elles ne méritent pas une entière confiance. Quelque dissentiment qui ait séparé les époux pendant leur vie, la mort arrange tout. Sganarelle dit de sa femme, qu'il a perdue : « Elle est morte, je la pleure; si elle vivait, nous nous disputerions. » Mais on trouve dans ces épitaphes autre chose que de vagues compliments ; elles contiennent aussi des faits qui prouvent que l'union a été longue et heureuse. Le nombre des années qu'elle a duré y est très-souvent rapporté; on y voit que les deux époux ont vécu trente, quarante ans ensemble, et que la mort seule a pu les désunir[1]. Comme aucune autorité ne les empêchait de se séparer dès qu'ils ne se convenaient plus, s'ils sont demeurés l'un avec l'autre, c'est qu'ils le voulaient et qu'ils étaient heureux ensemble. On est donc sûr qu'ici les années de mariage représentent bien exactement des années de concorde et d'affection.

Ainsi, en dépit de la loi, l'esclave avait une famille; il ne restait pas dans cet isolement où elle prétendait le retenir. Longtemps l'orgueilleux patricien de Rome avait

1. Voyez, par exemple, *Corp. insc. lat.*, III, 1926 : *Mercurialis Silvinæ conservæ, con qua vixi annos* XLV, *ex qua habeo natos* VII.

voulu réserver pour lui seul le droit d'avoir un père. Ce droit, la plèbe l'avait conquis après une longue lutte, l'esclave à son tour se l'attribua sans façon. La famille n'est pas pour lui une sorte d'improvisation et de hasard, sans passé et sans lendemain. Elle a ses racines au loin et remonte à plusieurs générations en arrière. Dans les inscriptions qu'il place sur la tombe de ses parents ou sur la sienne, il nous parle de son père et même de son grand-père; il a presque des ancêtres. Non-seulement il se souvient du passé, mais il songe à l'avenir. Après nous avoir dit qu'il élève un tombeau pour sa femme et pour ses enfants, il ajoute avec assurance : « et pour leur postérité; *uxori, liberis posterisque eorum*[1]. » Avec le souvenir des aïeux et l'espérance des descendants, que manque-t-il à la famille?

Mais si le mariage est pour lui un sujet de grandes joies, s'il fait descendre un peu de bonheur dans ces pauvres cellules, il peut être cause aussi des douleurs les plus amères. Avec une femme et des enfants, l'espérance de la liberté s'éloigne. Elle coûte plus cher, elle est plus longue à conquérir quand il faut la payer pour plusieurs à la fois. Quel désespoir pour l'esclave si un caprice de son maître l'affranchit tout seul, si, en sortant de la servitude, il y laisse ce qu'il a de plus cher! Les inscriptions nous prouvent que cette triste circonstance s'est plus d'une fois présentée[2], et que la liberté a séparé ceux

1. Orelli, 2844. Marini, *Arv.*, p. 583. — 2. Marini, *Arv.*, p. 93. Orelli, 2794, 6326. Une loi de Constantin défendit plus tard ces séparations douloureuses : *Quis ferat liberos a parentibus, a fratribus sorores, a viris conjuges segregari?* Code Theod., II, 25, 1.

que l'esclavage avait unis. Un esclave espagnol, affranchi par testament et à qui son maître avait en outre laissé quelques biens, déclare qu'il a renoncé à tout et qu'il n'a demandé en échange de ce qu'il abandonnait « que le bien précieux de la liberté de sa femme, *nihil præter optimum præmium libertatis uxoris suæ abstulit*[1]. » Une autre préoccupation qui devait poursuivre l'esclave quand il était marié, c'était l'avenir de sa famille. L'esclavage n'est pas le plus grand des maux qui la menacent; elle est exposée aussi à la honte et au déshonneur. Stace nous dit que les femmes des esclaves ne se sentaient devenir mères qu'avec terreur[2]. A combien de dangers et d'outrages cet enfant qui allait naître n'était-il pas réservé! Si c'est une fille, si elle a reçu pour son malheur cette beauté voluptueuse des races orientales d'où elle sort, le maître peut la remarquer. Que faire alors pour lui échapper? La loi ne donne aucune ressource; elle ne daigne pas protéger l'honneur d'une jeune esclave. L'opinion publique, quoique en général plus humaine que la loi, n'est pas non plus d'un grand secours. Elle admet comme un principe « qu'il n'y a rien de honteux dès que le maître le commande[3]. » « Ce qui est une honte pour l'homme libre, dit un orateur, est une complaisance chez l'affranchi, une nécessité chez l'esclave[4]. » Il faut donc que la jeune fille cède et même qu'elle se tienne honorée de la faveur qu'on lui fait. Le plus sou-

1. *Corp. insc. lat.*, II, 2265. — 2. Stace, *Silv.*, III, 4, 77 : *ferre timent famulæ natorum pondera matres.* — 3. Pétrone, 75 : *non turpe quod dominus jubet.* — 4. Sénèque, *Controv.*, IV prol. (p. 378, éd. Bursian) : *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium.*

vent cet amour du maître n'est qu'une fantaisie, un caprice qui passe successivement d'une esclave à l'autre, en sorte que cette facilité que l'esclavage donnait pour satisfaire toutes les passions est devenue une des causes les plus puissantes de corruption dans la société romaine. Quelquefois aussi l'affection était plus sérieuse ; le maître alors affranchissait son esclave et l'épousait. Ces sortes de mariages paraissent avoir été très-nombreux. La loi ne les interdisait qu'aux sénateurs et à leurs enfants ; les autres avaient le droit de les contracter, et, à la facilité avec laquelle on les avoue dans les inscriptions, on voit bien que l'opinion n'en était pas scandalisée. En élevant ainsi son esclave jusqu'à lui, en lui donnant à la fois la liberté et la fortune, le maître pensait sans doute qu'elle lui serait plus attachée et plus fidèle. Il a dû se tromper quelquefois. Un de ces malheureux, abandonné par son affranchie, avait voulu, selon l'usage, confier sa vengeance aux morts. Il avait fait graver sur le revers d'un tombeau l'inscription suivante : « Honte éternelle à l'affranchie Acté, empoisonneuse, perfide, trompeuse, au cœur de fer ! Puisse-t-elle attacher à son cou une corde de chanvre ! Puisse la poix ardente brûler son cœur méchant ! Je l'avais affranchie pour rien ; elle a suivi un amant, elle a trompé son maître, elle a emmené avec elle ses deux seuls serviteurs, une jeune fille et un enfant. Elle voulait que, laissé seul, dépouillé de tout, le vieillard mourût de désespoir[1]. » Il me semble qu'on devine à la vivacité de ces paroles tout un petit drame

1. Orelli, 6404.

intérieur. Ce vieillard, qui se plaint avec tant de colère, devait être amoureux, et cet amant qu'avait suivi la jeune affranchie était un rival. S'il ne l'a pas dit d'une manière plus claire, c'est qu'il craignait sans doute de devenir ridicule après avoir été trompé. La loi, qui se montrait complaisante pour les amours du maître, et qui lui donnait un moyen de les légitimer par le mariage, était au contraire sans pitié pour la femme libre qui se permettait d'aimer un esclave. Ces sortes d'aventures étaient, à ce qu'il semble, assez fréquentes. Pétrone s'amuse beaucoup de cette étrange contradiction qui fait que les maîtresses s'abaissent volontiers jusqu'à leurs valets, tandis que les servantes aspirent généralement à l'amour de leurs maîtres. « Pour moi, fait-il dire à une de ces dernières, je n'ai jamais cédé à un esclave ; aux dieux ne plaise que j'accorde mes caresses à des gibiers de potence ! C'est l'affaire des grandes dames, qui aiment à retrouver sous leurs baisers la trace des étrivières[1] ! » Parmi ces grandes dames, il y avait quelquefois des princesses. Tacite nous raconte qu'Emilia Lepida, la femme de Drusus, fut condamnée pour avoir eu des relations avec un esclave, *ob servum adulterum*[2]. Sous Claude, un sénatus-consulte décida que cette faute entraînerait la perte de la liberté ; mais cette rigueur n'arrêta pas le mal, puisque Constantin fut obligé d'aggraver la peine et de punir de mort la coupable. Dans tous les cas, il arrivait assez souvent aux femmes de naissance libre d'épouser leurs affranchis. Elles ne

1. Pétrone, 126. — 2. Tacite, *Ann.*, VI, 40.

paraissent pas s'en faire trop de scrupule, et on le dit ouvertement dans leur épitaphe. Nous avons conservé une inscription curieuse d'un de ces esclaves que sa maîtresse a épousé, il ne peut pas se faire à cet honneur; il est humble, respectueux; il l'appelle « son excellente maîtresse »; il parle de sa bonté, de ses bienfaits envers lui; il dit qu'il l'a déposée dans le tombeau de ses pères, et ne semble pas oser prendre place à côté d'elle[1]. Celui-là, en devenant mari, n'avait pas cessé d'être esclave. Son exemple semble bien confirmer ce que nous dit Tertullien, que les femmes n'épousaient quelqu'un qui n'avait pas le droit de les contraindre qu'afin de conserver la liberté de tout faire[2].

IV.

Comment l'esclave sort de la famille. — Mort et sépulture des esclaves. — Affranchissement payé. — Affranchissement gratuit. — Influence détestable de l'esclavage sur la société romaine. — Personne dans l'antiquité n'a eu l'idée de l'abolition de l'esclavage.

J'ai fini d'étudier les rapports de l'esclave avec ses maîtres et ses camarades. Je l'ai suivi, comme je l'avais annoncé, dans son passage à travers la famille. Après avoir montré de quelle façon il la traverse, il me reste à faire voir comment il en sort. Il n'y a pour lui que deux manières de la quitter, l'affranchissement et la mort. La mort préoccupait beaucoup l'esclave. Ce n'est pas qu'il la redoutât pour elle-même : on a vu que les

1. Orelli, 3024. — 2. Tertullien, *Ad uxor.*, II, 8.

supplices ne l'effrayaient pas, sa vie lui appartenait si peu qu'il en faisait facilement le sacrifice ; mais il songeait avec terreur à ce qui suit la mort, à la sépulture. La préoccupation de la sépulture devait naturellement inquiéter davantage ceux qui couraient le plus de risques d'en être privés. Le riche possédait le tombeau de sa famille sur la Voie-Appienne ou la Voie-Latine, il était sûr de trouver une place à côté de ses pères qui l'attendaient. Le sort réservé à l'esclave était beaucoup plus triste ; s'il ne laissait pas de quoi se faire ensevelir honnêtement, ses funérailles étaient assez sommaires. Ses camarades se hâtaient de venir le prendre dans cette étroite cellule où il était mort ; on le plaçait dans une bière grossière[1], on l'emportait la nuit avec le moins de bruit possible, et on allait le jeter dans des sortes de puits ou d'excavations naturelles qu'on appellait des *pourrissoirs* (*puticuli*) ; il y en avait de célèbres sur l'Esquilin, à l'endroit même où Mécène fit plus tard construire sa belle maison, et où se trouvent aujourd'hui les thermes de Titus. Échapper à cet outrage qui attendait ses restes était la pensée constante de l'esclave ; il se privait de tout pendant sa vie pour avoir une tombe après sa mort. « Ce tombeau, dit l'un d'eux dans son épitaphe, je l'ai fait de mes économies[2]. » Quand les économies n'y suffisaient pas, ce qui arrivait fréquemment, les amis s'entendaient quelquefois pour en faire les frais. Les inscriptions de Naples nous montrent trois esclaves qui se sont réunis pour élever un

1. Horace, *Sat.*. I, 8, 8. — 2. Orelli, 2877 : *hoc monumentum ex mea frugalitate feci.*

tombeau à un camarade, et qui même y ont fait graver deux vers touchants[1]. Souvent l'esclave ou l'affranchi devenu riche se faisait construire un monument spacieux et y gardait des places pour ses amis. La plus grande marque d'affection qu'on pût donner à quelqu'un, c'était de le recevoir dans son tombeau; aussi en trouvons-nous un qui, après avoir indiqué ceux auxquels il accorde cette faveur, s'excuse timidement auprès des autres : *vos ceteri ignoscetis*[2]. Mais, comme on ne pouvait pas toujours compter sur la complaisance de ses camarades, le plus sage était de se pourvoir soi-même d'une tombe. Beaucoup se faisaient agréer à ces associations pour les funérailles dont j'ai parlé plus haut, ou achetaient une place dans quelque *columbarium*. On a retrouvé plusieurs de ces *columbaria* dans la campagne romaine, et ce n'est pas sans attendrissement qu'on les revoit aujourd'hui. Le sol y est couvert d'une sorte de poussière humaine que les urnes ont répandue en se brisant. Cependant plusieurs de ces niches sont encore intactes; elles contiennent les cendres de ces pauvres gens qui y reposent depuis dix-huit siècles. L'humilité de leur sépulture les a mieux protégés que le fastueux appareil des tombeaux de marbre des grands seigneurs et que ces menaces hautaines qu'ils adressaient à ceux qui se permettraient d'outrager leurs restes. Quand on parvient à lire les inscriptions que l'humidité a presque effacées, on y trouve des noms d'esclaves, d'affranchis, d'hommes libres, d'ouvriers, de négociants.

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 7010. — 2. Orelli, 2877.

L'un de ces *columbaria* contient même l'épitaphe de deux Grecs qui faisaient partie d'une ambassade d'un roi du Bosphore; ils moururent à Rome, et leurs collègues achetèrent deux places pour les faire enterrer. Toutes ces personnes de fortune et d'origine diverses reposent côte à côte, sans distinction, comme les Chrétiens aux catacombes; mais ce sont les petites gens, surtout les affranchis et les esclaves, qui sont les plus nombreux; et quand on se souvient qu'ils ne se sont procuré ces tombes modestes qu'en épargnant sur leur maigre régime, quand on pense à toutes les privations et à toutes les douleurs que représentent cette urne de terre et cette petite plaque de marbre, on se sent disposé à les regarder avec plus d'émotion que le mausolée de Cecilia Metella ou la pyramide de Cestius.

L'autre manière, et la meilleure d'échapper à la servitude, c'était l'affranchissement. Il avait lieu de deux façons : ou l'esclave achetait la liberté de son argent, ou il la recevait de la générosité du maître. Le prix qu'il donnait pour la payer n'était pas toujours le même. Un affranchi nous dit sur sa tombe qu'il a payé 7,000 sesterces (1,400 francs) pour être libre; mais c'est un savant homme qui s'appelle lui-même *medicus, clinicus, chirurgus, ocularius*[1]. Voilà bien des talents, et l'on comprend que le maître n'ait pas consenti à se défaire à bon marché d'un homme aussi utile. S'il a tenu à nous faire savoir le prix de son affranchissement, c'est qu'il était exceptionnel et témoi-

1. Orelli, 2983.

gnait de son importance. Un autre raconte dans Pétrone que sa liberté lui a coûté 1,000 deniers (900 francs) [1]. La somme est déjà plus modeste, et pourtant je la crois encore exagérée. Ce personnage est un vaniteux qui voudrait bien nous faire croire qu'il était très-précieux à son maître et lui rendait beaucoup de services. C'est le même qui, parlant des esclaves qu'il possède, emploie cette expression impertinente : « je nourris vingt ventres et un chien, *viginti ventres pasco et canem.* » Il faut, je crois, abaisser un peu ces chiffres et supposer que le prix moyen de l'affranchissement d'un esclave était à peu près celui de l'achat, c'est-à-dire 5 ou 600 francs [2]. C'était encore beaucoup pour lui, et l'on se demande par quelle merveille d'épargne ou d'industrie il arrivait à réunir cette somme. Sénèque dit que les esclaves économisaient sur leur nourriture. « Ils donnent pour leur liberté l'argent qu'ils ont réuni aux dépens de leur ventre [3]. » On est un peu surpris de cette source d'économie quand on connaît le triste régime des esclaves; que pouvaient-ils donc épargner sur l'ordinaire de Caton? Heureusement ils avaient d'autres ressources. A la campagne, celui dont le maître était content pouvait cultiver à ses loisirs un coin de terre dont on lui abandonnait les revenus. On laissait au pâtre une brebis, qu'il soignait comme il voulait : c'était toujours la plus belle du troupeau. A la ville, les bénéfices étaient encore plus abondants pour l'esclave. Sans parler des libéralités du

1. Pétrone, *Sat.*, 57. — 2. Voyez Wallon, *Hist. de l'escl.*, II, ch. X. — 3. Sénèque, *Epist.*, 80, 4.

maître quand il était de bonne humeur, il avait les gratifications des amis de la maison [1], l'impôt qu'il levait sur les clients pour leur obtenir une audience et les introduire avant leur tour. Il pouvait faire aussi d'autres profits moins avouables, que nous ne connaissons pas tous aujourd'hui parce qu'il les tenait très-cachés. Apulée nous parle de deux cuisiniers d'une grande maison qui, tous les soirs, emportaient dans leurs cellules les restes de somptueux repas [2]. C'était sans doute pour les vendre, et à l'insu du maître, car l'esclave était très-voleur. Pline se plaint amèrement qu'on soit obligé de mettre le boire et le manger sous clé, et regrette l'époque innocente où rien n'était renfermé dans la maison [3]. La mère de Cicéron, qui avait plus d'ordre que son fils, poussait la précaution jusqu'à cacheter même les bouteilles qui ne contenaient rien. Elle ne voulait pas qu'après les avoir vidées on pût dire qu'elles avaient toujours été vides. C'est de tous ces profits, honnêtes ou non, que l'esclave composait ce qu'on appelait son pécule. Il le formait peu à peu, et, comme on dirait aujourd'hui, sou à sou (*unciatim*); mais on devine avec quel plaisir il le voyait croître, quelle joie lui causaient les quarts d'as qui s'ajoutaient aux quarts d'as et les sesterces aux sesterces. C'était l'espoir de la liberté qui grandissait avec ce petit trésor. Le maître lui voyait volontiers ces préoccupations de fortune et les favori-

1. Lucien raconte qu'on faisait un présent de cinq drachmes à l'esclave qui venait apporter une invitation de la part de son maître (*Sur ceux qui sont aux gages des grands*); cet usage subsiste encore en Italie. — 2. Apulée, *Met.*, x, 14. — 3. Pline, xxxiii, 1 (6).

sait. Elles étaient une garantie de travail et de moralité : généralement on hésite un peu plus à se mal conduire quand on a quelque chose à perdre. Aussi disait-on d'un mauvais esclave : Il n'a pas un morceau de plomb dans son pécule [1]. Au contraire, celui qui était honnête et laborieux travaillait sans cesse à l'accroître. S'il fuyait avec soin le cabaret, s'il parvenait à se faire bien voir dans la maison, s'il était industrieux et rangé, il amassait assez vite la somme nécessaire à son affranchissement. Cicéron semble dire qu'en six ans il pouvait arriver à gagner sa liberté [2].

Souvent même il n'avait pas à la payer. Quand le maître était généreux et reconnaissant, après quelques années de bons services, il l'amenait chez le préteur, qui, en le touchant de sa baguette, en faisait un homme libre. Non-seulement sa liberté ne lui coûtait rien, mais on y joignait souvent une petite somme qui l'aidait à s'installer dans sa vie nouvelle. L'occasion la plus ordinaire de ces affranchissements gratuits était la mort du maître. L'usage s'était établi, chez les personnes riches, de donner la liberté à un très-grand nombre d'esclaves par leur testament. Ce fut aussi une coutume pieuse des premiers Chrétiens, et, dans une inscription ancienne de la Gaule, rapportée par M. Le Blant, un fidèle nous dit « que, pour la rédemption de son âme, il a fait en mourant un affranchi [3]. » Le sentiment différait chez les Romains, mais le résultat était le même. L'humanité, suppléant à la religion, disait qu'on ne peut pas sortir

1. Plaute, *Casina*, II, 3, 40. — 2. Cic., *Philipp.*, VIII, 11. — 3. Le Blant, *Insc. chrét. de la Gaule*, p. 374.

plus noblement de ce monde qu'en adoucissant les misères de ceux qu'on y laisse, que le moment de la mort est celui qui convient le mieux pour payer les dettes de la vie, et qu'il n'y a rien de plus honorable et de plus désintéressé que de faire du bien même après qu'on a cessé de vivre.

Ces affranchissements, achetés ou gratuits, étaient devenus si fréquents au premier siècle de l'empire qu'on vit tout d'un coup l'autorité s'en effrayer. Au moment où l'opinion publique paraît le mieux disposée pour l'esclave, où la loi même commence à s'adoucir en sa faveur, Auguste prend des mesures sévères pour l'empêcher d'arriver trop vite à la liberté. Il exige qu'on ne puisse pas la donner avant l'âge de vingt ans ni la recevoir avant celui de trente, il met des entraves à la libéralité des maîtres selon leur fortune, il défend qu'on puisse jamais affranchir plus de cent esclaves à la fois par testament[1]. Comment expliquer cette contradiction étrange, et que signifie ce retour inattendu de rigueur, quand de tous côtés les mœurs deviennent plus humaines et plus clémentes? C'est qu'on s'était aperçu un peu tard du péril que l'affranchissement et par suite l'esclavage faisaient courir à la société romaine. Sans imiter les cités grecques, qui fermaient impitoyablement leurs portes à l'étranger, Rome prétendait bien n'ouvrir les siennes qu'avec discrétion. Elle entendait ne pas prodiguer sans choix ce titre de citoyen qui lui semblait le plus beau qu'un homme pût porter. On l'avait vue résister long-

1. Wallon, *Hist. de l'escl.*, II, p. 160.

temps aux instances de l'Italie, qui réclamait le droit de cité, et soutenir à ce propos une guerre terrible où elle faillit périr; et, pendant qu'elle éloignait d'elle avec tant d'obstination ces peuples honnêtes et énergiques qui l'avaient aidée à vaincre le monde, elle ne s'apercevait pas que tous les jours, comme par une invasion lente et continue, l'étranger pénétrait chez elle. Depuis les guerres puniques jusqu'à l'empire, le peuple de Rome s'est principalement recruté dans l'esclavage; ce sont des affranchis qui ont comblé les vides que la guerre faisait parmi les citoyens, et, ce qu'il y a de pis, ces affranchis venaient surtout des esclaves de la ville, les plus mauvais de tous. Cette race de fainéants et de débauchés, comme les appelait Columelle [1], s'entendait à gagner les bonnes grâces du maître par les plus honteuses complaisances, et la bassesse les conduisait vite à la liberté. Pline le Jeune, qui n'était pas un profond politique, se réjouissait avec effusion quand il voyait un maître généreux affranchir beaucoup d'esclaves. « Il n'y a rien que je souhaite plus, disait-il, que de voir notre patrie s'enrichir de citoyens. » Il avait tort de se réjouir; la patrie n'avait guère à se louer des citoyens nouveaux que lui donnait l'esclavage, et c'est à force de s'enrichir ainsi, qu'après avoir patiemment supporté les Césars, elle a fini par succomber devant les barbares. J'aime mieux la tristesse de Tacite quand il constate avec effroi que le peuple romain n'est plus composé que d'affranchis. C'est qu'il ne se contentait pas d'observer

1. Columelle, I, 8 : *socors et somniculosum genus id mancipiorum, otiis, campo, circo, theatris, aleæ, popinæ, lupanaribus consuetum.*

les choses à la surface, et que l'histoire de l'empire, qu'il étudiait dans ses profondeurs, lui montrait avec évidence que l'esclavage ne peut pas être une bonne école pour la vie publique et pour la liberté.

Ce qui frappe le plus, quand on étudie la société romaine, c'est que la plupart des vices qui la dévoraient et qui l'ont perdue lui venaient de l'esclavage. Nous avons vu qu'il a favorisé la corruption des classes élevées, qu'en habituant l'homme à toujours compter sur l'activité des autres, il a paralysé ses forces et endormi sa volonté. Il est coupable aussi d'avoir entretenu dans les âmes le mépris de la vie humaine. La cruauté s'apprend; je crois que naturellement l'homme y répugne, mais il s'y fait par l'exemple. On peut dire qu'il y avait dans la maison de beaucoup de riches une école publique d'inhumanité. L'esclave en a souffert longtemps, le maître aussi a fini par en être victime. Si la foule, sous les Césars, a regardé mourir avec une si grande indifférence tant d'illustres personnages, n'est-ce pas que les supplices et la mort ne la surprenaient plus, et que, lorsqu'on se fut habitué à ne plus respecter l'homme dans l'esclave, on s'indigna moins de le voir outragé dans le grand seigneur? Un reproche plus grave encore qu'on peut faire à l'esclavage, c'est qu'il a formé ce misérable peuple de l'empire, que nous retrouvons avec tant de dégoût dans les récits de Tacite. Sa bassesse et sa lâcheté n'étonnent plus quand on se souvient de ses origines. Il est sorti de la servitude; c'est l'esclavage qui l'a fait, et naturellement il l'a fait pour l'esclavage. Non-seulement son abaissement moral et son

indifférence politique ont rendu possible la tyrannie des Césars, mais le souvenir des injustices qu'il avait souffertes devait nourrir chez lui des sentiments d'aigreur et d'hostilité qui exposaient la société à des périls qu'elle ne soupçonnait pas. S'il n'y a plus eu de guerre servile en Italie depuis Spartacus, il n'en est pas moins vrai que l'esclavage entretenait une sorte de conspiration permanente contre la sûreté publique. Il était surtout l'ennemi le plus décidé de cet esprit de suite et de tradition qui avait fait la force de la race romaine. L'esclave qui n'avait pas de racines sur le sol de Rome, dont les souvenirs et les affections étaient ailleurs, n'hésitait jamais, quand il devenait citoyen, à tendre la main aux coutumes de l'étranger et à les introduire dans la cité. Tandis que les hommes d'état et les personnages importants s'épuisaient à maintenir ce qui restait de l'esprit ancien et des vieux usages, il se faisait en bas, dans ces classes populaires sans cesse recrutées par l'esclavage, un travail continuel pour les détruire. C'est ainsi, nous l'avons vu, que grâce à cette influence secrète et puissante, les religions nouvelles se sont si aisément répandues dans l'empire.

Personne alors ne paraît s'être aperçu de l'étendue du mal; et comme on n'en mesurait pas toute la profondeur, on n'y opposait guère que des remèdes incomplets. Des efforts souvent heureux ont été faits pour rendre plus doux le sort des esclaves. On leur a donné quelques garanties contre leurs maîtres; les philosophes ont proclamé, et tout le monde a reconnu avec eux, qu'ils sont des hommes; les jurisconsultes ont même

écrit dans les codes que l'esclavage est contre nature. Il semble que ce principe, si l'on en avait tiré toutes les conséquences, devait conduire un jour à l'abolir; mais quand ce jour serait-il venu, ou même serait-il venu jamais, si le monde ancien avait duré? On est vraiment tenté d'en douter quand on voit avec quelle lenteur les progrès se sont accomplis, et que de fois, sans motif, on est retourné en arrière. Dans les temps même les plus éclairés, quand l'opinion semble pousser avec le plus de force vers les mesures libérales, il arrive tout d'un coup que le pouvoir, obéissant à d'autres idées, redevient sévère ou cruel, ou qu'il flotte entre la rigueur et l'indulgence, sans savoir se décider. C'est sous Auguste, au moment où les mœurs deviennent plus douces, où l'humanité paraît triompher, qu'un sénatus-consulte ordonne que lorsqu'un maître a été assassiné par son serviteur, tous ceux qui ont passé la nuit sous le même toit, innocents ou coupables, seront mis à mort. On n'est pas moins surpris de voir que, sous Constantin, en plein Christianisme, la législation qui, depuis les Antonins, s'était fort adoucie, revient tout d'un coup aux anciennes sévérités contre les esclaves. Ces brusques retours leur faisaient perdre en un moment tout le terrain qu'ils avaient gagné pendant des siècles, et c'était toujours à recommencer. Ajoutons que ces mesures qu'on prenait pour les protéger n'avaient pas toujours l'efficacité qu'on pouvait attendre. Les lois humaines n'étaient guère exécutées que par les honnêtes gens, par ceux qui vont d'eux-mêmes vers l'humanité; les autres trouvaient mille moyens de les éluder. L'autorité, qui

répugnait toujours à pénétrer dans la famille et à contrôler le pouvoir respecté du maître, fermait le plus souvent les yeux, et les abus devenaient ainsi éternels [1]. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est qu'on ne trouve jamais exprimé dans un écrivain antique, ni comme une espérance éloignée, ni comme un souhait fugitif, ni même comme une hypothèse invraisemblable, cette pensée que l'esclavage pourra être un jour aboli. Qu'on lui soit favorable ou contraire, on n'imagine pas qu'il puisse cesser d'exister. Ceux mêmes qui s'en plaignent avec amertume, qui énumèrent les dangers qu'il fait courir et les ennuis dont il est cause, ceux qui disent, comme Sénèque : « Que d'animaux affamés dont il nous faut assouvir la voracité ! que de dépenses pour les vêtir ! que de soucis pour surveiller toutes ces mains rapaces ! Quel charme trouve-t-on à se faire servir par des gens qui gémissent et qui nous détestent [2] ? » ne paraissent pourtant pas supposer qu'un jour on arrivera à s'en passer. C'était une institution si ancienne et tellement entrée dans les mœurs qu'on ne comprenait plus la vie sans elle. Des gens qui la croyaient indispensable ne se trouvaient pas disposés, même quand ils la savaient injuste, à se donner beaucoup de mal pour l'abolir. C'était donc encore une de ces réformes radicales qu'on n'était guère en droit d'attendre

1. Pour encourager les maîtres à soigner leurs serviteurs malades, Claude avait ordonné que l'esclave abandonné dans le temple d'Esculape, s'il guérissait, serait libre (Suét., *Claud.*, 25). Cependant l'habitude durait toujours, même à l'époque chrétienne, de jeter les serviteurs hors de la maison, quand ils étaient atteints de quelque maladie grave. Voyez Le Blant, *Insc. chrét. de la Gaule,* II, p. 123. — 2. Sénèque, *De tranq. animi,* 8, 8.

du cours régulier des choses, et peut-être nous faut-il répéter ici ce que nous avons eu déjà tant de fois l'occasion de dire, qu'un changement si profond, que personne n'a ni désiré, ni prévu, ne pouvait s'accomplir sans une de ces révolutions qui renouvellent le monde.

CONCLUSION

LA RELIGION ROMAINE AU IIe SIÈCLE.

CONCLUSION

LA RELIGION ROMAINE AU IIe SIÈCLE

Nous sommes arrivés au terme de ce travail ; il ne nous reste plus qu'à conclure. Je crois nécessaire, avant de finir, de résumer dans un tableau d'ensemble les détails qui ont été donnés un peu partout sur la religion romaine au IIe siècle. Il est important de connaître quelle en était alors la situation véritable ; quand on sait ce qu'elle avait gagné et ce qui lui manquait encore, on se rend mieux compte de l'histoire de ses dernières années : les changements heureux qui s'étaient accomplis chez elle expliquent la longue résistance qu'elle opposa au Christianisme ; les imperfections qu'elle n'avait pu corriger et qui tenaient à sa nature, font comprendre qu'elle aït fini par succomber.

I.

Réformes accomplies dans la religion romaine au Ier siècle. — Elles n'atteignent pas les rites et les pratiques du culte. — De quelle manière et par quelle influence la religion se modifie. — La philosophie essaye de ramener le polythéisme à l'unité de Dieu. — Elle travaille à rendre les religions populaires plus morales. — Elle introduit des opinions nouvelles sur la nature de Dieu et le culte qu'il faut lui rendre. — Les progrès religieux accomplis alors par la société païenne doivent-ils être attribués à l'influence du Christianisme? — Comment ces progrès ont permis aux gens éclairés de rester plus longtemps fidèles à l'ancienne religion.

On a vu que la religion romaine, quand finit la république, avait grand besoin d'une réforme[1]. Création d'une époque naïve, elle faisait sourire une société savante et lettrée. Son union intime avec l'état avait longtemps fait sa force : on lui restait fidèle par patriotisme, quand on ne pouvait plus l'être par conviction; mais le patriotisme lui-même s'était à la fin fort refroidi, et l'affaiblissement des vertus antiques diminuait l'autorité des anciennes traditions. Les esprits, surtout dans les classes élevées, s'étaient en général détachés d'elle. Ceux qui la défendaient encore, comme Varron, ne le faisaient pas sans réserves et avouaient ouvertement qu'elle ne les contentait qu'à moitié. Il fallait donc, pour qu'elle retrouvât sa puissance, que de quelque manière une vie nouvelle pénétrât dans ce vieux culte épuisé : c'est ce qui est arrivé dans le premier siècle de l'empire.

1. Voyez t. I, p. 70 et sq.

D'où lui venaient ces changements qui l'ont rajeunie? Il importe d'abord de le savoir. La religion romaine, nous l'avons montré, ne s'est pas réformée elle-même : elle ne possédait pas cette force et cette activité intérieures qui permettent à un culte de se renouveler tout seul. C'était d'ailleurs sa nature de résister aux nouveautés. Elle plaçait la dévotion dans l'accomplissement minutieux des rites anciens et faisait un devoir de n'y rien changer. L'immobilité était une sorte d'idéal pour elle, et cet idéal a été presque atteint dans ces grandes corporations, comme les Luperques, les Arvales, les Saliens, qui, se recrutant elles-mêmes, pouvaient conserver plus fidèlement les traditions du passé. Les prêtres étaient partout sous la main du pouvoir civil; leur élection, dans les provinces, appartenait en général aux décurions; à Rome, ils étaient nommés par l'empereur sur une liste de présentation que les colléges sacerdotaux dressaient tous les ans[1]. Or c'était comme une maxime d'état pour ces colléges et pour le prince de ne rien changer à l'ancienne religion, et les prêtres qu'ils désignaient devaient naturellement penser comme eux. Le seul danger sérieux qu'elle pouvait courir lui venait de l'extension même de l'empire. Comme toutes les autres institutions de Rome, elle était faite pour une seule ville; quand cette ville eut conquis le monde, ses conditions d'existence changèrent, et des difficultés naquirent qu'on n'avait pu prévenir ni prévoir. Pour assurer la paix de l'univers, des colonies furent établies

1. C'est ce qui ressort du témoignage de Pline, *Epist.*, 2, 1, 8. IV, 8, 3.

dans les pays vaincus, et les colons qu'on y envoya finirent par se mêler aux anciens habitants du pays. Des villes soumises, en récompense de la fidélité qu'elles témoignaient, reçurent le droit de cité. Elles ne pouvaient pas devenir romaines sans accepter la religion de leur nouvelle patrie[1], mais elles avaient aussi des dieux nationaux qu'il ne leur était pas permis d'abandonner. Elles les adorèrent ensemble, et par là se fit un mélange inévitable de la religion officielle et des cultes étrangers. Ce mélange reçut une sorte de consécration légale sous Tibère, et il fut établi par une décision du sénat que c'était encore la religion romaine. Les chevaliers ayant fait un vœu à la Fortune équestre pendant une maladie de Livie, il se trouva que, dans aucun des sanctuaires que cette déesse possédait à Rome, elle n'était adorée sous ce titre. Il n'existait qu'un seul temple de ce nom, dans une ville des Volsques, à Antium; les chevaliers y apportèrent leur offrande, et, à cette occasion, on décida « que toutes les cérémonies religieuses qui s'accomplissaient en Italie, toutes les statues des dieux et tous les temples qui s'y trouvaient seraient regardés comme appartenant au peuple romain[2]. » De l'Italie, ce principe dut être étendu aux provinces, et c'est ainsi qu'avec le temps les divinités et les pratiques pieuses des peuples qui étaient entrés tour à tour dans la grande unité de l'empire pénétrèrent légalement dans la vieille religion

1. C'est ainsi que dans la colonie de Narbonne (Orelli, 2489) et dans celle de Salone, en Dalmatie (*Corp. insc. lat.*, III, 1933), nous voyons qu'on dédie des monuments en se servant de l'antique *lex dedicationis* qui a été employée à Rome pour l'autel de Diane de l'Aventin. — 2. Tacite, *Ann.*, III, 71.

de Rome[1]. Il était impossible qu'elle ne souffrît pas de cette extension : au milieu de cet encombrement de dévotions nouvelles, les pratiques anciennes devaient être quelquefois oubliées[2] ; mais ces altérations et ces négligences ne deviennent fréquentes qu'après le IIe siècle. A l'époque dont nous nous occupons, tous les témoignages nous montrent que les anciennes cérémonies s'accomplissaient avec régularité. Les traditions d'Auguste s'étaient maintenues sous les Antonins, et la religion romaine, au moins dans ses pratiques et ses rites les plus importants, n'avait pas encore reçu d'atteinte[3].

Les modifications qu'elle avait subies étaient tout intérieures. On conservait les mêmes rites, mais les croyances étaient changées; on allait dans les mêmes temples qu'autrefois, sans y apporter tout à fait les mêmes sentiments; on priait les mêmes dieux, mais on avait d'eux d'autres idées. Ces changements, qui introduisirent un esprit nouveau dans l'ancien culte, doivent être surtout attribués à l'influence de la philosophie et des religions de l'Orient. Elles agirent d'une manière

1. Minutius Felix, *Octav.*, 22 : *Ægyptia quondam, nunc et romana sacra sunt.* Dans les calendriers des derniers temps de Rome, les fêtes d'Isis, de Cybèle, de Mithra figurent à côté de celles de Vesta et de Junon. Pendant longtemps, alors même qu'on permettait au Romain comme homme privé de prier les dieux à sa manière, on l'obligeait comme magistrat à n'accomplir que les sacrifices prescrits et d'après les rites ordonnés. Cette obligation ne paraît plus respectée à la fin du IIe siècle. On nous dit alors qu'il est d'usage que le proconsul d'Afrique consulte officiellement la Déesse Céleste sur les intérêts de l'empire. Capitolin, *Macrinus*, 3, 1. — 2. Nous savons, par exemple que, du temps d'Aurélien, on négligeait de consulter les livres sibyllins pendant les malheurs publics. Vopiscus, *Aurel.*, 20, 4. — 3. Voyez tome I, p. 360 et sq.

différente et sur des classes diverses de la société, mais en général la direction qu'elles donnèrent à l'esprit public fut semblable. Quoique parties de principes opposés, il leur arrive souvent de s'accorder dans la pratique et d'aboutir aux mêmes conséquences. Ce sont ces conséquences qu'il convient avant tout d'étudier.

La philosophie, en s'appliquant à réformer les religions populaires, devait s'efforcer d'abord de leur imposer de quelque manière la croyance à l'unité de Dieu. C'était une opinion qu'admettaient à peu près toutes les écoles, et il n'était pas possible à un philosophe de l'abandonner. Mais comment la faire accepter à des cultes dont le polythéisme était l'essence? On crut y arriver en proclamant ce principe : « que l'autorité suprême n'appartient qu'à un seul Dieu, mais que les fonctions divines sont réparties entre plusieurs, *imperium penes unum, officia penes multos*[1]. » Les stoïciens disaient que le Dieu unique, qui se répand dans le monde et l'anime, reçoit des noms différents suivant les divers éléments de la nature qu'il pénètre, et que c'est là l'origine des divinités de la Fable. Les platoniciens reconnaissent un Dieu supérieur, « la source de tous les biens, le père de tous les êtres, qui a tout créé et qui fait tout vivre[2] ; » mais au-dessous de lui ils placent toute une hiérarchie de divinités inférieures qui sont ses subordonnés et ses ministres. Il faut les honorer aussi, disent-ils, et le Dieu suprême n'est pas plus jaloux des hommages qu'on rend

1. Tertullien, *Apol.*, 24. — 2. *Fontem bonorum, parentem omnium, factorem altoremque viventium.* C'est ainsi que s'exprimait le célèbre Hiéroclès, dans son ouvrage contre les Chrétiens. Lactance, *Inst. div.*, v, 4.

aux divinités qui le servent que le grand roi n'en veut aux gens qui sont pleins d'égards pour ses satrapes[1].

Ces systèmes, pour sortir des écoles de philosophie et prendre pied dans les religions populaires, avaient un premier combat à soutenir. Il leur fallait déraciner cette opinion que chaque pays a son dieu particulier, qui le protége et qui est fait pour lui. On sait combien elle était répandue dans l'antiquité, et que c'est le principe sur lequel reposent les religions primitives[2]. Ce principe s'était pourtant affaibli avec le temps. L'introduction des cultes de l'Orient dans le monde grec et romain lui était surtout contraire. Du moment qu'à Rome on adorait Isis et Mithra, il fallait bien reconnaître que les dieux conservent leur efficacité en dehors des pays qui sont leur domaine propre, et qu'au dessus des divinités locales il y en a qui règnent sur le monde tout entier[3]. On en vint à penser que les dieux des divers peuples étaient au fond les mêmes, et qu'il n'y avait entre eux d'autre différence que leur nom. « Ne croyons pas, disait l'auteur d'un important traité de théologie païenne, que les dieux changent avec les nations, qu'il y en ait de différents pour les Grecs et pour les barbares, pour les gens du midi et pour ceux du nord. De même que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, sont communs

1. Origène, *Contra Cels.*, VIII, 2. — 2. Voyez t. I, p. 375. — 3. C'est l'opinion de Celse, qui pense que les différentes parties de la terre sont administrées, comme des préfectures, par diverses puissances divines, ce qui ne l'empêche d'admettre au-dessus d'elles un Dieu suprême. Orig., *Contra Cels.*, V, 25 et 41. C'est aussi ce que pense Symmaque : *Varios custodes urbibus cunctis mens divina distribuit. Ut animæ nascentibus. ita populis fatales genii dividuntur. Relat. Symm.*, 8.

à tout le monde, bien que tout le monde ne les désigne pas de la même façon, de même il n'y a qu'une raison suprême qui a formé l'univers, qu'une providence qui le gouverne, quoiqu'on ne lui rende pas partout les mêmes honneurs et qu'on l'appelle de noms différents suivant les pays[1]. » Ce principe établi, il fallait parvenir à reconstituer l'unité divine avec les éléments multiples qu'offraient les divinités populaires. Et d'abord, pour arriver plus aisément à les confondre, il était bon de les rapprocher. La religion romaine répugnait en général à le faire ; elle pensait qu'il convient que chaque dieu ait son temple et ses prêtres[2]. Cependant, dès l'époque de Tarquin, on adora trois divinités ensemble au Capitole, Jupiter, Junon et Minerve, et nous savons que ce nombre s'accrut dans la suite[3]. Cet exemple fut suivi, et, surtout à partir du Ier siècle, les temples élevés à plusieurs divinités ou même à tous les dieux ne sont pas rares[4]. Ainsi rapprochées, ces divinités ne devaient pas tarder à se réunir ; à Rome surtout, où elles sont si peu vivantes, où elles ne possèdent qu'une personnalité si effacée, il était aisé de les faire rentrer l'une dans l'autre, et l'on arrivait très-vite à ne les regarder que comme des attributs distincts du même dieu, ou des manières diverses de l'envisager[5].

1. Plut., *De Iside*, p. 377.— 2. Tite-Live, XXVII, 25. — 3. Servius, *Æn.*, II, 319 : *in Capitolio omnium deorum simulacra colebantur.* — 4. Tel était le Panthéon d'Agrippa. Voyez aussi Orelli, 1307. — 5. Les prêtres eux-mêmes, qui auraient dû résister à ces mélanges et défendre les anciennes traditions, n'y étaient pas contraires ; ils les avaient laissé s'introduire jusque dans les rituels pontificaux. Voyez Servius, *Æn.*, VIII, 275 : *secundum pontificalem ritum idem est Hercules qui est Mars.*

La façon dont s'accomplissent d'ordinaire ces mélanges est indiquée dans un passage curieux d'Apulée. Il y représente la déesse Isis s'adressant à un fidèle qui l'invoque : « Me voici, lui dit-elle ; j'ai été touchée par tes prières. C'est moi qui suis la mère de la nature, la souveraine des éléments... C'est moi dont la divinité unique est honorée par toutes les nations sous des formes variées, avec des rites différents et des noms qui changent d'un pays à l'autre. Les Phrygiens m'appellent la Grande Mère de l'Ida, les Athéniens Minerve, les Cypriotes Vénus, les Crétois Diane, les Siciliens Proserpine, les habitants d'Éleusis Cérès, d'autres Junon, Bellone, Hécate. Les Éthiopiens, que le soleil naissant éclaire de ses premiers feux, les Ariens, les Égyptiens, qui connaissent la science antique, me rendent les honneurs qui me conviennent et me donnent le nom qui m'appartient : je suis la reine Isis[1]. » Cet effort pour réunir sur un dieu tous les attributs des autres ramenait à l'unité divine. Isis n'est pas la seule qui en ait profité. « Chacun, dit Servius, regarde comme le dieu suprême celui qu'il honore[2]. » On devait donc chercher partout à mettre le sien au-dessus de tous et à les dépouiller pour le grandir. Vers la fin de l'empire, le plus grand nombre des théologiens admettait qu'il n'y avait en réalité qu'un dieu, le Soleil, et se donnait beaucoup de mal pour confondre les autres en lui[3]. De son côté, le peuple accomplissait le même travail en faveur du

1. Apulée, *Mét.*, XI. — 2. Servius, *Buc.*, III, 62 : *unicuique deus is quem colit summus videtur*. — 3. Macrobe nous a conservé quelque chose de ce grand travail théologique, *Sat.*, I, 17 et 19.

vieux Jupiter. Depuis Homère, on le regardait comme « le père des hommes et des dieux, » et il était naturel qu'on eût l'idée de prendre la première de toutes les divinités pour en faire la divinité unique. De plus, les Romains avaient une dévotion particulière pour le Jupiter du Capitole, et ils lui attribuaient leur fortune. Le monde qu'ils avaient soumis était très-disposé à croire qu'il était au-dessus de tous les dieux, puisqu'il avait rendu ses adorateurs les maîtres de tous les peuples. C'est ainsi que le culte du dieu « très-bon et très-grand » se répandit dans les provinces. Les légions le portaient avec elles dans les pays qu'elles visitaient, et son culte y devenait bientôt le plus populaire de tous. En Espagne, dans la Dacie, dans la Pannonie[1], etc., c'est à Jupiter qu'on s'adresse, de préférence à tous les autres dieux, et les noms qu'on lui donne en l'invoquant montrent bien l'estime qu'on fait de lui. On l'appelle le dieu suprême, le premier de tous[2], le maître des choses divines et humaines, l'arbitre des destinées[3]; on paraît faire effort pour trouver des paroles qui répondent à sa grandeur. Après l'avoir mis au-dessus des autres divinités, on en vient à croire qu'il n'y en a pas d'autres que lui. C'est ce que laisse entendre le peuple

1. Voyez les *indices* du deuxième et du troisième volume du *Corpus insc. lat.* — 2. Orelli, 1267 : *Jovi summo excellentissimo.* — 3. Orelli, 1269 : *summo, exsuperantissimo, divinarum humanarumque rerum rectori, fatorumque arbitro.* Il arrive aussi très-souvent qu'on invoque avec lui tous les autres dieux ensemble (*Jovi optimo maximo ceterisque dîs immortalibus*), comme pour montrer par cette formule qu'il absorbe et résume leur puissance, et que l'unité divine doit se recomposer en sa personne. Voyez Orelli, 5653, 5654, 1799, 2122, etc.

dans les hymnes qu'il chante en son honneur; il le salue dans ses temples en disant qu'il est le Dieu des dieux et qu'il possède seul la puissance divine, *Deo deorum qui solus potes*[1]. On peut donc affirmer qu'au IIe siècle c'était une opinion générale aussi bien chez les ignorants que chez les lettrés qu'il fallait ramener de quelque façon tout ce monde de divinités qu'on adorait à un Dieu unique. Les Pères de l'Église le reconnaissent sans difficulté et ils en triomphent[2]. « Toutes les fois, nous disent-ils, qu'un païen lève les yeux au ciel, il est bien forcé d'avouer que tout le pouvoir de l'univers est dans la main d'un seul Dieu[3]. » Cette impuissance où se trouvait le monde à se résigner désormais au polythéisme, ces efforts tentés de tous les côtés pour revenir à l'unité divine et le succès qu'ils semblaient près d'obtenir étaient assurément le résultat des leçons de la philosophie et l'une de ses plus grandes victoires.

Elle en remporta d'autres encore. En même temps qu'elle travaillait à faire accepter l'unité de Dieu aux religions populaires, elle essayait de les rendre plus morales. Sans doute elles n'étaient pas immorales de dessein prémédité. Il n'est pas vrai, comme on l'a quelquefois prétendu dans l'ardeur des controverses, qu'elles enseignaient volontairement le mal. On peut dire, au contraire, qu'en général toute religion, quelque imparfaite qu'elle soit, en tant qu'elle impose des devoirs à l'homme envers un être supérieur, l'oblige à veiller sur lui-même et à ne plus s'abandonner sans réflexion aux

1. Tertullien, *Ad Scap.*, 4. — 2. Tertullien, *Apol.*, 17; *Ad Scap.*, 2; Minut. Felix, *Octav.*, 18. — 3. Prudence, *Apoth.*, 186.

premiers sentiments de sa nature. Elle peut devenir ainsi, qu'elle le veuille ou non, une garantie de moralité pour lui. C'est ce qui arrivait à Rome plus que dans aucun autre pays de l'ancien monde. Le caractère honnête de la religion romaine a bien souvent frappé les Grecs; ils la félicitaient de n'avoir pas de ces légendes qui indignaient les gens sévères et prêtaient à rire aux railleurs[1]. Rien ne ressemblait chez elle à ces fêtes désordonnées qu'aimait l'Orient et que la Grèce finit par accueillir avec faveur. Elle honorait les dieux par des cérémonies simples et graves, dont les mœurs publiques n'avaient rien à craindre. Les fêtes qui eurent lieu quand on célébra le premier *lectisterne* ressemblaient beaucoup à des solennités chrétiennes du moyen âge. Tite-Live nous dit que toutes les maisons étaient ouvertes, qu'on était heureux de recevoir chez soi non-seulement les hôtes, mais des étrangers et des inconnus, que les ennemis se réconcilièrent ensemble et qu'on délivra des prisonniers[2]. Mais si l'on doit reconnaître que les religions antiques étaient souvent très-morales, il faut avouer aussi qu'en général elles l'étaient sans le vouloir et ne cherchaient pas à l'être. Elles n'avaient pas le dessein de tracer à l'homme des règles de conduite et de lui apprendre ses devoirs[3] : c'était le rôle des philosophes. Elles n'étaient à l'origine qu'une explication naïve des phénomènes de la nature, et l'on n'avait d'abord imaginé des dieux que pour trouver une

1. Voyez t. I, p. 38. — 2. Tite-Live, V, 13. — 3. Il y a pourtant quelques exceptions à ce principe, qui est vrai en général : chez Homère, la religion paraît être par moments une sorte de sanction de la morale.

raison à ces grands spectacles du monde dont la cause était inconnue. En les imaginant, on leur créait une histoire qui devait rendre compte de tous les mystères de la nature. C'est ainsi qu'on expliquait la production des fruits par une sorte d'hymen de la terre et du ciel, et l'alternative des saisons, en supposant un dieu qui meurt pendant l'hiver pour ressusciter au printemps, avec la fécondité et la vie. Les légendes variées qui prirent naissance de tous ces récits merveilleux ne causèrent aucun scandale tant qu'on en sut découvrir le sens caché; mais avec le temps on en perdit l'intelligence, et ce ne furent plus alors pour les sages que des fables ridicules ou dangereuses. Horace dit qu'elles enseignent à mal faire [1], et Sénèque prétend qu'il n'y a pas de vice qu'elles ne puissent autoriser [2]. Les philosophes essayèrent, en les interprétant, de les rendre irréprochables. Les stoïciens surtout furent intarissables d'explications de tout genre; ils entreprirent de montrer que les plus légères cachent un sens profond et qu'on peut tirer de celles même qui semblent le moins convenables des leçons d'honnêteté. On commence dès lors à penser qu'il n'y a pas de meilleure manière de plaire aux dieux que de se bien conduire, et que la morale est inséparable de la religion. On croit plus que jamais que les dieux sont les protecteurs naturels de l'innocence, et qu'ils ont horreur des criminels. Néron, après le meurtre de sa mère, n'osa pas entrer dans

1. Horace, *Odes*, III, 7, 19 : *peccare docentes historias*. — 2. Sénèque, *De vita beata*, 26, 6 : *quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur*.

le sanctuaire de Vesta [1]. On exige des prêtres des vertus qu'on n'avait pas encore songé à leur demander. Pour remplir les fonctions sacerdotales, on ne veut plus choisir que les plus dignes [2], c'est-à-dire « ceux dont les cœurs étaient purs et la vie irréprochable [3]. » Les temples avaient été jusque-là pleins de dangers pour la morale publique [4]; on souhaite qu'ils deviennent un lieu de recueillement où l'âme s'épure par la méditation et s'élève par la prière. Sur le seuil d'une chapelle de l'Afrique, on lit ces mots, qu'on croirait destinés à quelque église chrétienne : « Entre ici honnête et sors-en meilleur [5]. »

Les philosophes firent encore prévaloir d'autres maximes qui n'étaient guère d'accord avec l'esprit des anciens cultes. Ils voulurent changer les idées qu'on avait sur la nature de Dieu et les rapports que l'homme doit entretenir avec lui; ils enseignèrent que les dieux sont nécessairement bons et qu'autrement ils ne seraient pas des dieux, « qu'ils ne veulent et ne peuvent nuire à personne [6]. » La vieille religion en reconnaissait, au contraire, dont elle avait grand'peur et qu'elle supposait malveillants et jaloux. A côté de Jupiter très-bon et très-grand, il y avait le méchant Jupiter (*Vejovis*), qu'on priait peut-être avec plus de ferveur que l'autre, parce qu'on le craignait davantage. Du moment que la philosophie n'admettait que des dieux favorables, elle

1. Tacite, *Ann.*, xv, 36. Suét., *Nero*, 34. — 2. Pline, *Epist.*, II, 1, 8. — 3. Sénèque, *Cons. ad Marciam*, 24, 3. — 4. Ovide, *Trist.*, II, 287. — 5. Renier, *Inscr. de l'Algérie*, 165 : *bonus intra, melior exi.* — 6. Voyez Cic., *De off.*, II, 3, 14, 28; Varron, dans saint Aug., *De civ. Dei*, VI, 9 Sénèque, *De ira*, II, 27, 1 ; *De benef.*, IV, 19, 1.

était amenée à soutenir qu'il ne faut pas être effrayé devant eux, qu'on leur fait peu d'honneur en les redoutant, et qu'il convient de ne les aborder qu'avec des sentiments de confiance et d'affection. Ce n'était pas tout à fait l'opinion d'Aristote, qui prétend que, de l'homme à Dieu, c'est-à-dire entre des êtres si éloignés et si différents, l'affection n'est pas possible[1]. Mais Cicéron n'est plus de cet avis : il dit qu'il faut avoir pour les dieux les mêmes sentiments qu'on a pour sa patrie et ses parents[2] ; Sénèque est plus formel encore et affirme en propres termes qu'on doit les servir et les aimer[3]. En même temps les religions orientales, dont l'empire devenait tous les jours plus grand sur les Romains, donnaient aussi un caractère plus vif et plus passionné à la dévotion du peuple ; en sorte qu'ici encore les ignorants comme les lettrés, ceux qui écoutaient les leçons des sages et ceux qui fréquentaient les temples des divinités étrangères, s'accordaient ensemble : ils éprouvaient tous le besoin d'approcher les dieux de plus près et d'établir avec eux des communications plus étroites et plus tendres.

Il était naturel que l'idée nouvelle qu'on se faisait de la nature des dieux et de leurs rapports avec l'homme amenât quelques changements dans la manière de les prier. « Ils n'exigent pas, disent les sages, qu'on égorge des bœufs en leur honneur, qu'on suspende de l'or ou de l'argent dans leurs temples, ni qu'on verse des

1. Arist., *Éthique à Nicom.*, VIII, 7. — 2. Cic., *De partit., orat.*, 16. — 3. Sen., *Epist.*, 47, 18. Voyez, sur cette question, les notes de M. Havet dans son édition de Pascal, t. I, p. 178 et 219 de la seconde édition.

offrandes dans leurs caisses. L'hommage qu'ils préfèrent est celui d'un cœur pieux et juste[1]. Il n'est pas besoin d'entasser les pierres les unes sur les autres pour leur élever des temples; il vaut mieux que chacun leur construise un sanctuaire dans son cœur[2]. » En cet état d'esprit, il était difficile qu'on se contentât de ces prières anciennes auxquelles il était défendu de rien changer[3], et qu'il fallait répéter fidèlement, même quand on ne les comprenait plus. On voulait s'adresser aux dieux d'une façon plus libre, et n'avoir pas l'air, quand on les priait, de redire une leçon qu'on venait d'apprendre. Malheureusement la vieille religion résista; elle tenait à ses anciens rituels, et au IIIe siècle encore elle condamnait ses dévots à répéter ces formules verbeuses dont tant de générations s'étaient pieusement servies. Elle ne se relâcha de sa rigueur que dans quelques circonstances solennelles, où elle fit composer par des poëtes en renom des hymnes nouvelles qui furent chantées par des chœurs de jeunes garçons et de jeunes filles[4]. Peut-être, à l'époque d'Auguste, cet usage était-il devenu plus général, et la religion romaine s'en accommodait-elle plus volontiers; Horace au moins le fait entendre quand il dit, en énumérant les services que rend la poésie : « De qui les filles et les garçons appren-

1. Sénèque, *Epist.*, 115, 5. — 2. Sénèque, *Fragm.*, 133 (éd. Haase). — 3. *Ratio hymnorum quibus aliquid subtrahere sacrilegium est.* Serv., *Æn.*, VIII, 291. — 4. Voyez Tite-Live, XXVII, 37, XXXI, 13, et le chant séculaire d'Horace. Il est question, dans les commentateurs de Virgile, d'un certain Marius, qui est appelé *Lupercaliorum poeta*. Était-il chargé de composer des hymnes pour ces fêtes? Voyez Servius et Philargyrius, *Buc.*, I, 20.

draient-ils les prières, si la Muse ne leur eût donné le poëte[1]? » Dans tous les cas, tous les esprits sages étaient d'accord qu'il ne suffit pas, pour être écouté des dieux, de marmotter auprès de leurs autels quelque ancienne formule, et les gens mêmes qui ne faisaient pas profession d'être des philosophes, dans des livres qui n'étaient pas faits pour l'école, disaient comme une vérité qui n'était plus contestée de personne : « qu'il vaut mieux apporter dans les temples une âme pieuse et juste que des prières apprises par cœur[2]. »

Ce qui rend si remarquables les changements qui s'accomplissent alors dans les opinions religieuses, c'est qu'ils coïncident avec ceux qu'on observe dans la moralité publique. En même temps qu'on se fait des idées plus élevées de la nature de Dieu et du culte qu'il faut lui rendre, on commence à s'occuper des pauvres, on plaint les gladiateurs, on protége les esclaves[3]. Ce double progrès religieux et moral, qu'il n'est pas possible de méconnaître, a tellement frappé quelques personnes qu'elles ne peuvent pas croire que la société païenne y soit arrivée toute seule. Comme il devient surtout sensible à l'époque où le Christianisme commence à être prêché dans l'empire, on s'est demandé s'il ne faut pas l'attribuer à l'influence de l'Évangile. N'est-il pas possible que, dès les premiers moments, des communications secrètes se soient établies entre les deux cultes, et que les païens aient tiré de la doctrine nouvelle les grandes idées dont nous voulons leur faire

1. Horace, *Epist.*, II, 1, 132. — 2. Pline, *Paneg.*, 3. — 3. Voyez tome II, p. 198 et sq.

honneur? C'est une question qu'il est difficile de ne pas se poser, mais à laquelle il n'est pas aisé de répondre. Peut-on se flatter, à la distance où nous sommes de ces événements lointains, de distinguer nettement ce que les contemporains eux-mêmes n'apercevaient pas? Au milieu de ces incertitudes, il n'y a guère que deux faits d'assurés : le premier, c'est que les Pères de l'Église, lorsqu'ils signalent dans ces anciens cultes des pratiques semblables aux leurs, ou qu'ils rendent témoignage des vertus de la société païenne, n'ont pas prétendu qu'elle les tenait directement du Christianisme. Ceux d'entre eux qui lui sont le plus contraires supposent ou qu'elle a pris ce qu'elle avait de meilleur dans les livres sacrés des Juifs, ou qu'elle le doit à l'intermédiaire des démons. « Comme les démons prévoient l'avenir, ils connaissaient dès l'origine ce que le Christ devait établir plus tard, et ils en ont fait une contrefaçon pour le décréditer d'avance[1]. » Si les Pères avaient cru que les païens ne faisaient qu'imiter ce qu'ils avaient sous les yeux, évidemment ils l'auraient dit et n'auraient pas eu recours à des suppositions merveilleuses pour rendre compte de ce qu'on pouvait si naturellement expliquer. L'autre fait, qui ne me semble pas moins certain, c'est qu'on peut comprendre à la rigueur que la religion et la morale soient devenues plus pures au IIe siècle sans l'intervention du Christianisme.

1. Justin, *Apol.*, I, 46 et 66. Tertullien (*De præscr.*, I, 45), en parlant du diable, qui fait accomplir à ses fidèles, dans les mystères, les mêmes rites que célèbrent les Chrétiens, semble vouloir exprimer la même idée que saint Justin.

Il n'y a rien, dans toutes les réformes que nous avons exposées, que la société païenne ne pût accomplir seule. Ce qui fait d'ordinaire qu'elles étonnent, c'est qu'on oublie le long travail qui les avait préparées. L'humanité n'y est pas parvenue du premier coup et par un seul effort; elles sont pour elle la dernière étape d'une longue route, et quand on suit pas à pas le chemin qu'elle avait parcouru, on est moins surpris du terme où elle était enfin arrivée. Une bonne partie de la route était déjà faite au moment où commence l'empire. Presque tous les principes qui nous ont le plus frappé chez les sages du IIe siècle se trouvent déjà dans Cicéron, cinquante ans avant la naissance du Christ [1]. La philosophie, depuis Auguste jusqu'à Marc-Aurèle, n'en a guère inventé de nouveaux; elle a seulement tiré des vérités qu'on avait depuis longtemps proclamées des conséquences pratiques, et, en les appliquant davantage à la vie, elle a pu réparer des injustices que les siècles précédents avaient tolérées. Ce progrès, quelque grand qu'on l'imagine, n'est pas de ceux dont l'esprit humain soit incapable. Il était au contraire dans l'ordre des choses; il devait nécessairement s'accomplir par la marche naturelle du temps. En trouvant seule et sans aide les principes généraux, la sagesse grecque avait fait le plus grand travail et les plus glorieuses découvertes. Mettre ces principes dans les faits, passer de la théorie à l'application est toujours moins difficile, et il ne me paraît pas nécessaire de supposer que cette

1. Voyez t. II, p. 4.

société intelligente ait eu besoin, pour y parvenir, du secours de personne.

Mais de quelque manière qu'on explique ces progrès, à quelque cause qu'on les rapporte, ils n'en sont pas moins certains, et l'on ne peut douter qu'ils n'aient eu des conséquences importantes pour la religion romaine. Elle leur doit surtout cet inappréciable avantage d'avoir conservé jusqu'à la fin un certain crédit sur les classes éclairées. On est en général très-surpris qu'elles n'aient pas été plus empressées à l'abandonner. On a grand'peine à comprendre comment ces personnes distinguées, d'un esprit si fin, si moqueur, ces amis des lettres, ces élèves des philosophes, ont pu rester si attachés à des cultes dont la grossièreté humiliait leur raison. C'est qu'on ne tient pas assez compte des concessions que ces cultes avaient faites aux exigences du temps et des réformes auxquelles ils s'étaient prêtés. Peut-être nous faisons-nous quelque illusion quand nous nous imaginons que les gens du monde devaient s'y sentir gênés : en réalité ils avaient bien des moyens de s'y mettre à l'aise. N'oublions pas que les religions antiques n'avaient pas de dogmes fixes. Aucune autorité n'y imposait des croyances précises, et chacun s'y faisait ses opinions à lui-même. La limite entre ce qu'il fallait croire et ce qu'on pouvait rejeter n'étant pas tracée, on était toujours libre de regarder les légendes qui semblaient choquantes comme des imaginations de poëtes qui n'engageaient personne. On ne les écoutait même si volontiers que parce qu'on n'était pas forcé de les tenir pour vraies. Le charme poétique de ces récits

a séduit les plus grand sceptiques, comme Lucrèce, et ils ne se sont fait aucun scrupule de les répéter, ne pensant pas qu'on pût les soupçonner d'y croire. A la rigueur, ni Cicéron, quand il attaque avec tant de force les fables d'Homère[1], ni Pline, quand il appelle la mythologie « un ensemble d'enfantillages et de folies[2], » ne se mettent tout à fait en dehors des croyances officielles; car il n'y avait pas de croyances imposées officiellement, et l'anathème, dans les cultes antiques, ne frappe presque jamais que des actes, et non des opinions et des idées. On était donc libre à la rigueur de refuser de croire à toutes les anciennes légendes; mais si l'on tenait à les accepter, il y avait un moyen de le faire sans trop heurter la raison. Il ne s'agissait que d'avoir recours aux interprétations stoïciennes. En voyant dans ces récits, qui semblaient d'abord étranges ou scandaleux, des allégories morales ou physiques, il n'y avait plus de motif d'en être choqué. On se servait de même des systèmes des philosophes pour recomposer l'unité divine sans se mettre en hostilité avec les religions populaires. On se disait que la pauvre humanité « rappelée sans cesse par ses souffrances au souvenir de sa faiblesse, avait fait de Dieu plusieurs parts, afin que chacun adorât séparément celle dont il avait le plus besoin[3]. » Ce que des esprits faibles avaient ainsi séparé, des esprits plus éclairés pouvaient le réunir, et au delà de ces mille divinités,

1. Cic., *De nat. deor.*, I, 16. — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7 (5). — 3. Pline, *Hist. nat.*, II, 7 (5) : *fragilis et laboriosa mortalitas in partes ista digessit, infirmitatis suæ memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret.*

création de l'infirmité humaine, il leur était facile d'apercevoir le Dieu suprême, dont elles n'étaient que les attributs. « Sous des noms différents, disaient-ils, nous adorons la Divinité unique dont l'éternelle puissance anime tous les éléments du monde, et en rendant hommage successivement à ses diverses parties, nous sommes sûrs de l'adorer elle-même tout entière. Par l'intermédiaire des dieux subalternes, nous invoquons ce père des dieux et des hommes auquel s'adressent, dans des cultes à la fois divers et semblables, le respect et les prières de tous les mortels[1]. » Avec ces accommodements et ces interprétations, les gens éclairés pouvaient accepter sans peine la religion populaire; du moment qu'elle consentait à se plier aux exigences des temps nouveaux, il ne leur en coûtait pas de lui rester fidèles, et c'est ainsi que, contre toute attente, les hautes classes de la société, qui avaient, à ce qu'il semble, tant de raisons de n'y pas tenir, furent les dernières à l'abandonner.

II.

Ce qu'il y a d'imparfait et d'incomplet dans toutes ces réformes religieuses. — On ne parvient pas tout à fait à s'entendre sur l'unité de Dieu. — On ne corrige pas entièrement l'immoralité des cultes antiques. — La dévotion populaire reste matérielle et intéressée. — La philosophie ne fait pas assez d'efforts pour éclairer le peuple. — L'enseignement des cyniques et le peu de résultats qu'il obtient. — Dans les classes élevées, besoin de croyances précises et certaines que la philosophie ni la religion ne peuvent satisfaire.

Ainsi il n'est pas douteux que cet esprit nouveau qui se répandit au IIe siècle dans la religion romaine ne

1. C'est ainsi que s'exprime Maxime de Madaure, dans sa lettre célèbre à saint Augustin. S. Aug., *Epist.*, 16 (48).

lui ait rendu quelque vie et n'ait prolongé sa durée; mais il ne pouvait pas la sauver. Il ne lui était pas possible d'y corriger tout ce qui blessait les sages et d'y introduire tout ce que réclamait l'opinion. Il se heurtait partout à des habitudes vivaces, à des souvenirs obstinés, et la nature même de ce vieux culte lui opposait une résistance insurmontable. Il arriva donc que toutes les réformes qu'on entreprit furent incomplètes, ce qui les rendit un jour inutiles.

Aucune ne nous semble d'abord avoir mieux réussi que cet essai qu'on avait tenté pour faire sortir l'unité de Dieu du polythéisme. Le succès n'en fut pas pourtant aussi général ni aussi entier qu'on pourrait le croire. Il resta toujours beaucoup d'indécision et de vague dans la façon dont on reconstituait l'unité divine. Chacun, nous l'avons vu, regardait comme le Dieu suprême celui qu'il préférait, et groupait les autres autour de lui. Il s'en suivait que le Dieu unique changeait de nom et d'aspect selon les personnes, et qu'on n'arrivait pas à s'entendre, ce qui était alors le besoin de tout le monde. Il faut ajouter que chez ce peuple, conservateur par nature, les idées nouvelles parvenaient rarement à détruire les croyances anciennes. Aussi retrouve-t-on à la même époque, et quelquefois chez les mêmes personnes, des tendances qui se combattent. En même temps qu'on cherche à éloigner la divinité de l'homme, qu'on l'isole dans le ciel, qu'on tient à ne la voir qu'à distance, ce qui permet de lui rendre toute sa majesté, on cède à cet instinct contraire qui pousse à la rapprocher de soi, à la mêler à sa vie, à l'approprier à ses besoins, ce qui

amène à la morceler à l'infini[1]. Tantôt Jupiter est le dieu suprême, le maître des choses divines et humaines[2], tantôt il s'abaisse à n'être plus que le protecteur particulier d'une pauvre femme qui le charge spécialement de veiller sur elle, et à qui, pour plus de sûreté, elle donne son propre nom, comme pour prendre ainsi possession de lui[3]. C'est ainsi que, dans cette société confuse, les instincts de l'avenir sont partout contrariés par les habitudes du passé. On peut dire qu'à ce moment l'unité de Dieu et le polythéisme vivaient ensemble et s'accommodaient comme ils pouvaient l'un avec l'autre. Ce n'était évidemment pas assez pour contenter les esprits difficiles, qui devaient souhaiter un triomphe plus complet et plus éclatant pour le principe de l'unité divine.

On ne fut pas non plus entièrement heureux dans les efforts qu'on fit pour rendre ces cultes plus moraux et pour y supprimer ce qui pouvait choquer les consciences délicates. Les religions anciennes ne possédaient pas à vrai dire d'enseignement moral. Peut-être en trouvait-on quelque trace dans les mystères ; mais les leçons qu'on pouvait y donner ne ressemblaient pas à celles qui furent distribuées plus tard avec tant d'autorité dans les chaires chrétiennes, et qui s'adressaient à tout un peuple. « C'était à peine un bruit léger qu'on murmurait à l'oreille de quelques élus[4]. » Encore faut-il remarquer

1. C'est ce que Sénèque appelle spirituellement : *unicuique nostrum pædagogum dari deum. Epist.*, 110, 1. — 2. Orelli, 1269 : *summo, exsuperantissimo, divinarum humanarumque rerum rectori.* — 3. Orelli, 1255 : *Licinia Purpuris Jovi optimo maximo Purpurioni.* — 4. S. August., *De civ. Dei,* II, 6.

que l'utilité qu'ils pouvaient en tirer était fort amoindrie par les légendes qu'on représentait en même temps devant eux. Les Pères de l'Église nous apprennent que c'étaient les plus étranges et les plus obscènes de tout le paganisme; on semblait vraiment les avoir réservées pour le secret des mystères, parce qu'on ne pouvait guère les produire au grand jour : en sorte que, même là, l'immoralité côtoyait la morale, et l'homme se trouvait tiré dans des directions contraires. Du reste, il est aisé de voir que partout, dans ces vieux cultes, ces deux influences opposées se mêlent. On les retrouve souvent ensemble sur les mêmes monuments[1], dans les mêmes ouvrages. Il n'y a peut-être pas d'auteur dans l'antiquité qui soit à la fois plus religieux et plus immoral qu'Apulée, et il n'a eu aucun scrupule à placer, dans son roman, le récit des mystères d'Isis à côté des aventures licencieuses de Lucius. Ces contrastes ne pouvaient pas s'éviter. Le fond de ces cultes, surtout de ceux qui venaient de l'Orient, était un naturalisme sans frein; ce n'est que par surprise que la philosophie leur faisait accepter des principes différents, et après quelque contrainte ils revenaient à leur nature. Il arriva même que non-seulement la philosophie ne rendit pas toujours la religion plus morale, mais que la religion parvint quelquefois à corrompre la philosophie. Sénèque avait sévè-

1. C'est ainsi que sur le tombeau de Vincentius, le prêtre de Sabazius, qui a été retrouvé aux catacombes, à côté de ces belles paroles : *bene fac, hoc tecum feres,* on trouve cette exhortation épicurienne : *vive, lude et veni ad me.* Le même hypogée contient la tombe d'un prêtre de Mithra dont on dit: *basia, voluptates jocum, alumnis suis dedit,* et on semble lui en faire honneur (Orelli, 6042).

rement condamné le spectacle cruel des gladiateurs; il dura pourtant jusqu'à la fin de l'empire, parce qu'il était lié à la religion, qui protégeait les jeux publics. Symmaque, un esprit si éclairé, qui connaissait tous les préceptes de la sagesse antique, mais qui par malheur était un dévot en même temps qu'un sage, y tenait autant qu'aux sacrifices; le respect qu'il professait pour toutes les institutions religieuses lui cachait ce que celle-là avait de révoltant[1], et il fallut qu'un Chrétien l'avertît « qu'il n'est jamais permis de faire un spectacle et un jeu de la mort d'un homme[2]. »

C'est grâce à ces souvenirs pieux qui protégeaient tous les anciens abus que les réformes les plus indispensables ne furent jamais qu'imparfaitement accomplies. Certes, la conscience a protesté de bonne heure contre l'immolation des victimes humaines. La philosophie n'existait pas encore que déjà les personnes sensées en comprenaient toute l'horreur, et la première victoire de la civilisation consista partout à les remplacer par des sacrifices symboliques où l'on cherchait à contenter les dieux sans faire gémir l'humanité. Cependant elles ne furent jamais entièrement supprimées à Rome. C'était l'usage que, quand on y était menacé de quelque grand malheur, la superstition reprenait son empire, et l'on s'empressait d'enterrer vivants des Grecs ou des Gaulois dans le forum. Au moment même où le poëte Silius

1. Voyez surtout *Epist.*, II, 46. Il y traite fort mal de malheureux Germains, qui se sont tués pour ne pas paraître dans les jeux publics. — 2. *Nullus in urbe cadat cujus sit pœna voluptas!* Prudence, *Contra Symm.*, II, 1126.

s'écriait en beaux vers : « Y a-t-il quelque piété à souiller les temples de sang humain? La première cause de tous les crimes pour les malheureux mortels c'est de ne pas connaître la nature divine : sachons que Dieu est un être doux et ami des hommes [1], » on croyait lui plaire en lui sacrifiant des victimes humaines! Il y en eut d'immolées du temps de Pline, pendant que Sénèque proclamait que l'homme doit être sacré pour l'homme[2]. Il y en eut sous Commode, au lendemain du règne de Marc-Aurèle[3]. Il y en eut sous Héliogabale, qui croyait, nous dit-on, faire plus de plaisir aux dieux en leur offrant des enfants de grande famille et les plus beaux qu'il pouvait trouver[4]. Le brave soldat Aurélien, en demandant au sénat de consulter les livres de la Sibylle, lui proposait, comme la chose la plus naturelle du monde, de lui envoyer des captifs de toute nation en même temps que des animaux choisis pour les immoler[5]. Il y avait pourtant une loi qui punissait ces sortes de sacrifices, et nous savons qu'on l'appliquait rigoureusement aux nations étrangères[6]. Pline en fait de grands compliments au peuple romain. « On ne pourra jamais assez célébrer, dit-il, les services que Rome a rendus au monde en supprimant ces horribles coutumes qui faisaient qu'on regardait comme un usage religieux de tuer un homme, et même comme une pratique très-salutaire

1. Silius, IV, 793 : *mite et cognatum est homini Deus.* — 2. Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, 2 (3). Il nous apprend que l'on conservait toujours par précaution la formule des prières qui devaient accompagner ces sacrifices. — 3. Lampride, *Commod.*, 9. — 4. Lampride, *Héliog.*, 8. — 5. Vopisc., *Aurel.*, 20. — 6. Tibère fit tuer des prêtres qui, en Afrique, immolaient des enfants à Saturne. Tertull., *Apol.*, 9.

de le manger[1]. » Mais il oublie d'ajouter que Rome s'accordait à elle-même sans scrupule la permission de violer la loi qu'elle avait faite[2], et qu'elle semblait n'avoir interdit ces immolations chez les autres peuples que pour s'en réserver le privilége. On est vraiment étonné de voir combien l'habitude peut rendre insensible aux spectacles les plus odieux. Dans ce temple de la Diane des bois, où se rendait toute la société de Rome[3], au milieu d'un des sites les plus gracieux de l'Italie, il se passait de temps en temps des scènes horribles, avec lesquelles tout ce beau monde était si familiarisé qu'on ne songeait pas à en être surpris. Le prêtre de la déesse était un esclave fugitif, qui avait tué son prédécesseur, et il restait en fonction jusqu'à ce qu'il fût tué lui-même[4]. Il vivait dans des terreurs perpétuelles, occupé sans cesse à se défendre contre cet ennemi invisible qui menaçait sa vie; mais comme il ne pouvait pas tout prévoir, il se trouvait toujours quelque esclave habile qui finissait par le surprendre. C'était une distraction piquante pour toutes ces grandes dames ou ces belles affranchies, qui s'en allaient en voiture ou en litière se faire voir le long de la route d'Albe, d'apprendre que, malgré ses précautions, il avait succombé, et l'on était fort curieux de se faire montrer l'heureux vainqueur. Un jour Caligula, qui tenait à donner le plus souvent possible ce plaisir au public, s'impatientant de voir qu'un de ces

1. Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1 (3). — 2. Plutarque a déjà fait remarquer, à ce propos, que les Romains défendaient chez les autres ce qu'ils permettaient chez eux. *Quæst. rom.*, p. 283. — 3. Voyez t. II, p. 232. — 4. Ovide, *Fast.*, III, 271.

prêtres vivait trop longtemps, prit la peine de lui chercher lui-même un rival ; il envoya un esclave plus fort pour le tuer et prendre sa place[1].

C'est aussi cette obstination à conserver les usages anciens, même quand ils ne s'accordaient plus avec les temps nouveaux, qui fit échouer en partie tous les efforts des sages pour rendre la religion romaine moins matérielle et moins formaliste. Ils avaient beau dire que la prière doit être libre, qu'elle n'a de prix que lorsqu'elle est un élan spontané de l'âme vers Dieu, on continuait à répéter fidèlement les vieilles formules, et même dans les cultes de l'Orient, qui devaient, ce semble, échapper à cette servitude, on introduisait la coutume romaine de faire prononcer d'abord par un prêtre les paroles sacrées qu'il fallait redire ensuite sans y changer un mot[2]. Les philosophes ne parvinrent pas davantage à rendre la dévotion désintéressée. Les inscriptions nous montrent qu'on ne s'adresse jamais aux dieux que pour leur demander quelque faveur ou les remercier de l'avoir obtenue. On leur rend grâces d'un voyage accompli sans accident, d'un malheur évité, d'une bonne fortune inattendue[3] ; on leur demande des services de toute sorte, quelquefois fort étranges[4] ; on les implore surtout pour obtenir la santé, le plus grand

1. Suétone, *Calig.*, 35. — 2. C'est ce qui arriva notamment pour les tauroboles. (Boissieu, *Insc. de Lyon*, p. 33 et 36.) — 3. C'est ainsi qu'un marchand les remercie d'avoir conservé des marchandises qui pouvaient courir quelque danger. Orelli, 2029. — 4. Un papyrus de l'Égypte contient une supplique adressée à Sérapis par une jeune fille pour rendre efficaces les imprécations qu'elle prononce contre son père. (*Journal des Savants*, 1828, août.)

des biens, celui sans lequel on ne peut pas jouir des autres. Les dieux les plus fêtés sont ceux qui font profession de guérir, Esculape et Sérapis, dont les temples sont de véritables hôpitaux, et dont les prêtres ont des recettes pour toutes les maladies[1], la Bonne Déesse, qui rend la vue à un pauvre esclave abandonné des médecins[2], Minerve, qui pousse la complaisance jusqu'à faire repousser les cheveux des femmes qui les ont perdus[3]. Les autres divinités aussi, quoique leurs attributions soient différentes, sont invoquées dans les cas graves ; partout on les prie pour le salut et la conservation de ceux qu'on aime. Jupiter lui-même, qui a le monde à gouverner, ne dédaigne pas de s'occuper des maladies de ses fidèles et de les rendre à la santé[4]. Les dieux sont toujours censés en relation directe avec les hommes ; ils ne se montrent plus sans doute aussi facilement que du temps d'Homère, et l'on avoue avec quelque regret qu'il est devenu beaucoup plus rare de les rencontrer en plein jour, mais ils visitent pendant la nuit ceux qui les prient, ils leur apparaissent en

1. On a retrouvé à Rome une table de marbre qui devait être suspendue dans le temple d'Esculape, situé dans l'île du Tibre. Elle contient la mention des guérisons miraculeuses qui ont été obtenues par l'invocation du dieu. L'un de ces miracles s'est accompli devant tout le monde et aux acclamations de la foule. Dans les autres, le malade, après avoir été guéri chez lui, est venu remercier Esculape, et témoigner en public de sa reconnaissance. (Gruter, 71, 1.) Marini fait remarquer, à cette occasion, qu'en général ce n'était pas uniquement par des prières et des pratiques dévotes que le malade était guéri. En réalité, on pratiquait la médecine dans les temples, et il est presque toujours question de remèdes donnés par les prêtres et qui ont eu les meilleurs effets. (*Arvali,* p. 247.) — 2. Orelli, 1518. — 3. Orelli, 1429 : *Minervæ memori Tullia Superiana restitutione facta sibi capillorum.* — 4. Mommsen, *Inscr. Neap.,* 3581.

songe et viennent réclamer pour eux ou leurs collègues les honneurs qu'ils souhaitent. On ne leur refuse guère ce qu'ils ont ainsi demandé, et sur un très-grand nombre de monuments qui nous restent de cette époque on lit qu'ils ont été élevés par l'ordre exprès des dieux, d'après leur volonté formelle, et que Jupiter ou Mithra ont pris la peine de venir dire eux-mêmes à leurs adorateurs comment ils entendaient être honorés[1]. Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que parmi les gens qui témoignent ainsi de leur foi complète à ces apparitions et à ces avertissements célestes, il y a sans doute beaucoup de petits marchands, de soldats et d'ouvriers; mais il se trouve aussi des personnages d'importance, des officiers supérieurs de légions et des gouverneurs de province[2].

On est donc très-tenté de croire, quand on consulte les inscriptions, que toutes ces réformes religieuses entreprises par les philosophes n'ont pas pénétré profondément dans cette société. Le peuple semble y être resté étranger; il conserva le plus souvent son ancienne manière d'entendre et de pratiquer la religion. Aussi a-t-on beaucoup reproché à la philosophie antique de n'avoir pas assez fait pour l'élever jusqu'à elle. Ce n'est pas qu'elle l'ait jamais systématiquement exclu de ses leçons, mais en général ses leçons n'étaient pas faites pour lui; elle s'adressait de préférence aux gens de loisir, qui avaient le temps et le goût d'apprendre[3]. Je ne vois

1. *Ex jussu, ex viso, ex præscripto numinis, ex voluntate et nutu*, etc. Orelli 1914 : *Soli invicto Mithræ, sicut ipse se in visu jussit refici.* — 2. Orelli, 1248. — Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3. — 3. Nous avons montré plus haut que les stoïciens essayèrent de rendre leur doctrine populaire (voyez

guère qu'une tentative sérieuse qui ait été essayée alors pour faire descendre la philosophie jusqu'aux plus pauvres et aux moins heureux : je veux parler de la prédication des cyniques; encore est-il vrai de dire que l'école cynique, prise dans son enseignement doctrinal, ne s'adressait pas plus particulièrement aux classes inférieures de la société qu'aux autres. Elle prétendait affranchir l'homme en le délivrant de tous les besoins factices, elle cherchait à le détacher des biens imaginaires pour le préparer à toutes les fortunes; cette leçon s'applique à tout le monde, et c'est même le riche qui peut en profiter le plus. Aussi voyons-nous des cyniques comme Demetrius, l'ami de Sénèque et de Thrasea, vivre dans le meilleur monde et s'attacher à des grands seigneurs. Cependant, comme ils voulaient démontrer, en se réduisant au nécessaire, qu'on peut se passer du superflu, et qu'ils se faisaient volontairement pauvres pour apprendre à ne pas avoir peur de la misère, le genre de vie qu'ils menaient les rapprochait

t. II, p. 141). Quelques-uns de leurs philosophes les plus illustres, par exemple Cléanthe et Epictète, étaient sortis des derniers rangs de la société; mais leur doctrine, qui était obscure, demandait de longues études pour être comprise. Par sa sévérité, elle ne convenait qu'à quelques esprits d'élite, et n'arriva jamais à se répandre beaucoup dans le peuple. L'épicurisme était plus simple, plus accommodant, mieux fait pour la foule, il s'y est par moments insinué assez bas; on nous dit même qu'il est sorti des limites du monde civilisé, et qu'il a pénétré chez les nations barbares (Cicéron, *De fin.*, II, 16 : *a quo non solum Græcia et Italia, sed etiam omnis barbaria commota est);* mais ce qui montre combien cette prétention de sortir du cercle des lettrés et de faire des conquêtes dans le peuple était contraire en général à l'esprit de la philosophie antique, c'est que Cicéron ne peut pas la comprendre. Il se moque finement « de ces épicuriens qui prennent leurs sages parmi les ignorants, comme les vieux Romains allaient chercher Cincinnatus à sa charrue pour en faire un dictateur. » (*De fin.*, II, 7.)

du peuple. En imitant ses manières, en vivant de sa vie, ils prirent sur lui une influence que ne pouvaient pas posséder ces grands personnages qui enseignaient dans les écoles pour quelques disciples choisis. Ils avaient une attitude et un costume qui les faisaient reconnaître; ils portaient la besace et le manteau; « leur chevelure se tenait raide sur leur tête, leur barbe sale retombait en désordre sur leur poitrine[1]. » Ils demandaient leur pain, quelquefois avec rudesse, ils disaient tout haut leurs vérités aux grands seigneurs[2], et n'épargnaient pas toujours les princes[3]. Cette liberté de parole, ce mépris de la fortune et du bien-être, ces misères acceptées volontairement et supportées avec énergie, l'originalité de leurs manières et de leurs propos, devaient donner aux cyniques une grande action sur le peuple. Épictète, qui les voyait bien accueillis des pauvres gens, comptait beaucoup sur eux pour la réforme des mœurs publiques, et il a tracé en termes magnifiques l'idéal de cet apostolat populaire. Le cynique est à peu près pour lui ce que le moine a été plus tard pour le Christianisme. Il doit renoncer à tous les biens et à toutes les affections; il ne se mariera pas, de peur que les soucis de la famille ne le détournent des services qu'il doit rendre à l'humanité. « Il faut qu'il puisse dire aux autres hommes : Regardez-moi, je suis sans patrie, sans maison, sans fortune, sans esclave; je couche sur la terre, je n'ai ni femme ni enfant, et pourtant, que me manque-t-il[4]? » Pour dire la vérité, il s'exposera à être

1. Martial, IV, 53. — 2. A.-Gelle, IX, 2. — 3. Suétone, *Nero*, 39. — 4. *Dissert.*, III, 22.

couvert d'outrages et roué de coups. « Il ne saurait éviter d'être battu comme on bat un âne, mais il faut que battu il aime ceux mêmes qui le battent. » Ces mauvais traitements ne doivent pas l'empêcher de parcourir le monde, sans se fatiguer d'être utile, et de s'adresser à tous ceux qu'il rencontrera « comme leur père et leur frère, comme le ministre de leur père à tous, Jupiter. » Malheureusement, il n'est pas probable que cet idéal ait été souvent réalisé. Les écrivains de cette époque sont en général sévères pour les cyniques[1]. On nous dit qu'ils vivaient mal, qu'ils fréquentaient les mauvais lieux, et qu'ils cherchaient à plaire au peuple en imitant ses vices et en flattant ses haines. En somme, leur enseignement eut peu de résultat, et ceux qui, comme Épictète, comptaient sur eux pour répandre la sagesse dans les rangs où les leçons des philosophes ne parvenaient pas furent trompés.

Mais si la philosophie n'a pas fait assez d'efforts pour élever le peuple à elle, elle a paru quelquefois descendre jusqu'à lui en acceptant avec complaisance les religions populaires : c'est ce qui est arrivé notamment au IIe siècle. Par là semblait s'établir une sorte d'accord entre la foule et les lettrés, et quand on voyait toutes les classes de la société se mêler dans les mêmes pratiques pieuses, on pouvait croire qu'elles étaient unies dans les mêmes croyances. Mais l'accord n'était qu'apparent[2]. Les lettrés, en acceptant la mythologie, faisaient mille réserves ; ils cherchaient à l'expliquer et à

1. A.-Gelle, IX, 2. — 2. Voyez t. II, p. 145.

l'interpréter de façon à blesser leur raison le moins possible. Ces accommodements n'étaient pas à l'usage du peuple, qui continuait à prendre ses légendes à la lettre. C'est seulement dans les dernières années que les sages du paganisme parurent comprendre qu'il était bon que tout le monde eût part à la vérité, et qu'il convenait de la répandre. Saint Augustin rapporte que, de son temps, on introduisit dans les temples païens l'usage « de lire aux fidèles réunis des interprétations salutaires de la mythologie, qui enseignaient qu'il ne fallait pas la prendre à la lettre, et qu'on devait y chercher un sens profond[1]. » C'était s'y prendre un peu tard, et d'ailleurs la plupart de ces interprétations imaginées par les philosophes étaient subtiles, obscures, et le peuple devait avoir beaucoup de peine à les comprendre et à les goûter. Varron dit qu'elles n'étaient qu'à l'usage des lettrés[2], et il n'en paraît pas mécontent. On sait que la vérité ne lui paraissait pas bonne à enseigner à tout le monde[3], et beaucoup d'esprits sensés pensaient comme lui. La science et la sagesse leur semblaient des biens précieux parce qu'ils étaient rares, et ils auraient craint d'en diminuer le prix en les communiquant à trop de personnes. Ils ne s'apercevaient pas que ces séparations entre le peuple et les lettrés sont très-fâcheuses quand elles deviennent profondes, et qu'elles créent à la fin pour les sociétés toute sorte de malaises et de périls. Aussi étaient-ils fort surpris quand ils

1. *Epist.*, 92 (202). — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VI, 5 : *quæ facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures.* C'est aussi l'opinion de Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, II, 23. — 3. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 31.

voyaient les Chrétiens appeler tout le monde à l'intelligence des vérités divines. Cette prédication populaire excitait leurs railleries. Ils accusaient les docteurs chrétiens de ne se plaire qu'avec les femmes et les jeunes gens[1], de n'ouvrir la bouche que devant les tisserands, les cordonniers et les foulons[2], et ne paraissaient pas se douter que ce serait la gloire de la religion nouvelle « d'avoir évangélisé les pauvres et révélé les choses du ciel aux simples et aux petits[3]. »

Si « les petits et les simples » avaient quelque lieu de se plaindre de la philosophie antique, les riches et les lettrés, malgré la préférence qu'elle leur témoignait, ne devaient pas être non plus entièrement satisfaits d'elle. C'était beaucoup assurément de rendre les légendes plus raisonnables, de purifier et d'élever les pratiques du culte; mais ce n'était pas assez. Depuis qu'on s'était tourné avec tant d'ardeur vers les idées religieuses, il était né, parmi les gens intelligents et instruits, des besoins nouveaux qu'il fallait contenter. Le plaisir de chercher la vérité et de l'entrevoir peut, à la rigueur, suffire à un philosophe; mais quand on est un dévot, on veut croire. Longtemps les Grecs n'avaient paru agiter les grands problèmes de la vie que pour se donner le spectacle de leurs efforts ingénieux, et sans avoir le désir profond de les résoudre. A la fin, cette curiosité s'était lassée. Le monde se sentait vieillir; déjà, du temps de Lucrèce, quand le laboureur, hochant la tête, se plaignait que la terre semblait épuisée et que la vigne

1. Tatien, *Orat. adv. Græcos,* 33, et Minutius Felix, *Octav.,* 16. — 2. Origène, *Contra Cels.,* III, 40 et 55. — 3. S. Matthieu, II, 5 et 25.

se desséchait sur la colline, le poëte répondait tristement que c'était la destinée de toute chose de s'acheminer vers la mort, et « que le moment était proche où toute la nature, pliant sous le poids des années, irait se précipiter dans la tombe [1]. » A ces heures de désenchantement, quand on ne compte plus sur l'avenir, certaines questions se posent avec insistance, et l'on est tourmenté du besoin d'y répondre. On veut avoir des croyances solides, appuyées sur des autorités certaines, qui permettent aux consciences troublées de se reposer en paix. Ce n'était pas la religion romaine qui pouvait les donner. J'ai fait voir qu'elle n'imposait pas de dogmes formels et laissait chacun libre de croire ce qu'il voulait. On lui a su gré longtemps de cette tolérance. Les gens éclairés en profitaient pour se faire une foi raisonnable; ils choisissaient, dans ce qu'on racontait des dieux, ce qui leur semblait le plus sensé et traitaient fort légèrement tout le reste; mais à la fin on s'était lassé de la liberté de choisir, et l'on préférait être asservi à quelques croyances assurées. Malheureusement, on ne savait où les trouver. Les théologiens, qui s'étaient chargés d'établir quelque ordre dans ces légendes confuses, n'avaient pas prétendu arriver à la certitude. « L'homme imagine, disait Varron; à Dieu seul il appartient de savoir [2]. » Quoique travaillant en somme dans la même direction et pour le même résultat, ils ne parvinrent presque jamais entièrement à s'entendre [3]. Était-il du reste pos-

1. II, 1164. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 17 : *hominis est hæc opinari, Dei scire.* — 3. Le nombre de ces interprétations sur lesquelles on avait fini par s'entendre n'était pas très-grand. La façon dont on explique les légendes

sible à la philosophie, partagée, comme elle l'était, en tant d'écoles contraires et livrées à des discussions sans terme, d'introduire dans la religion quelques éléments de certitude[1]? Les stoïciens, qui comptaient alors le plus de disciples, paraissaient avoir une doctrine précise et stable[2], mais ce n'était qu'une apparence; ils ne s'entendaient entre eux ni sur l'existence de l'âme après la mort, ni sur la nature de Dieu. Les uns voulaient que la divinité suprême fut l'éther, d'autres, le soleil, d'autres le monde; « en sorte, disait Cicéron, que leurs dissentiments ne nous permettent pas de savoir à qui nous devons nos hommages[3]. » Au milieu de ces incertitudes, l'âme cherchait avec anxiété quelque croyance assurée et se désespérait de n'en point trouver. Le mal était ancien; il en est question déjà dans un passage célèbre de Platon qui semble indiquer d'avance où l'on ira prendre le remède. « Si l'on ne peut, dit-il, découvrir la vérité de soi-même, il faut choisir parmi les opinions humaines celle qui paraîtra la meilleure et la plus sûre, et s'y établir, comme sur un radeau, pour traverser la vie. A moins

qui ont rapport à la déesse *Tellus* paraît avoir été acceptée par toutes les écoles. (Lucrèce, II, 60; Ovide, *Fast.*, IV, 215; Servius, *Æn.*, III, 113, et Varron dans S. Aug., *de civ. Dei,* VII, 24, avec les corrections de Haupt, *Hermes* IV, p. 333); mais, en général, on ne s'accordait pas. Voyez la manière dont saint Augustin se moque des contradictions de Varron, *De civ. Dei,* VII, *passim.* Voyez aussi Arnobe, III, 29, et IV, 34.

1. Ce ne sont pas seulement les Pères de l'Église qui ont raillé la philosophie ancienne à cause de ses incertitudes; on retrouve déjà les mêmes reproches dans les auteurs païens, surtout chez les Romains, à qui ces luttes de doctrines ne convenaient pas et qui, en toutes choses, aimaient qu'on s'entendît. Voyez Cicéron, *De divin.*, II, 58. *De nat. deorum,* 1, 16. Varron, *Eumen.,* 15, p. 127, éd. Riese. — 2. Cicéron, *De nat. deorum,* 2, 1 : *stabilem certamque sententiam.* — 3. *Acad.,* II,41 : *itaque cogimur dissentione sapientum dominum nostrum ignorare.*

qu'on ne puisse trouver à s'embarquer sur un vaisseau plus solide, sur *une parole divine*, qui nous conduise en sûreté au terme du voyage[1]. » Le besoin de croire et de savoir était bien plus vif au IIe siècle qu'au temps de Platon. On avait fait l'essai de tous les systèmes, et l'on n'était satisfait d'aucun. Nulle part on n'avait rencontré cette certitude tranquille dont on ne pouvait plus se passer. Il semblait qu'après tant de mécomptes, la philosophie même en fût venue à désespérer d'elle, puisqu'elle tendait la main à ces religions qu'elle avait si longtemps combattues, et de tous les côtés on était à la recherche de cette « parole divine » qui devait conduire l'humanité au port.

III.

Comment le Christianisme achève l'œuvre commencée par la philosophie. — Services que lui rend le mouvement philosophique et religieux du Ier siècle. — Conclusion.

Ce fut le Christianisme qui donna une pleine satisfaction à tous ces besoins confus qu'éprouvait le monde et que les religions anciennes ne contentaient qu'à moitié. Chez lui, l'unité de Dieu est entière ; il l'accepte sans réserve, il la proclame sans compromis et sans réticence. Il regarde la morale comme inséparable de la religion, ou plutôt comme la religion même[2]. Il rend

1. *Phédon,* p. 85. — 2. Lactance, v, 9 : *nostro populo, cujus omnis religio est sine macula vivere.* — Minutius Felix, *Octav.,* 32 : *apud nos religiosior est ille qui justior.*

toute sa liberté à la prière [1], et commande qu'on s'adresse à Dieu du fond du cœur, et non du bout des lèvres [2]; il n'a point d'initiations secrètes réservées à un petit nombre d'élus, point de doctrine cachée qui ne soit révélée qu'à quelques personnes : il enseigne ses mystères à tous les fidèles sans distinction. « Chez nous, dit un Père, ce ne sont pas seulement les riches qui ont accès à la sagesse; nous la distribuons aux pauvres, et pour rien. Qui veut apprendre peut entrer [3]. » Cet enseignement, si libéralement donné, ne consiste pas en discussions subtiles et en hypothèses ingénieuses, mais en dogmes précis. Pour la première fois tous les problèmes qui tourmentent les âmes reçoivent une solution formelle et définitive. Aux variations et aux incertitudes des sectes philosophiques, le Christianisme est fier d'opposer la ferme unité de sa doctrine [4], et comme il sait bien qu'elle attire à lui les gens qui veulent se reposer de leurs doutes et trouver la paix de l'esprit, il la maintient en séparant sans pitié de sa foi tous ceux qui s'écartent de son symbole. Présentées sous cette forme nette et impérieuse, appuyées sur une autorité divine, ces grandes vérités, que les sages avaient entrevues et discutées dans l'ombre des écoles, se répandent partout. Elles deviennent familières aux ignorants et aux pauvres, et pénètrent jusque chez les nations les plus sauvages, où n'étaient encore

1. Tertullien, *Apol.*, 30 : *sine monitore, quia de pectore oramus.* — 2. Tertullien, *De orat.*, 17; *Deus non vocis sed cordis auditor est.* — 3. Tatien, *Adv. Græcos*, 32. — 4. S. Aug., *De civ. Dei*, XVIII, 41, 2.

parvenues ni la science des Grecs ni les armes des Romains[1].

Mais il ne faut pas que ces grands résultats obtenus par le Christianisme, et qui ont renouvelé le monde, nous fassent trop oublier les efforts qu'on avait tentés avant lui. En général, nous aimons à introduire dans l'histoire ces contrastes violents qui nous charment dans les romans. Il nous plaît de faire d'une époque l'antithèse de celle qui l'a précédée et de supposer que le monde procède par bonds désordonnés et par révolutions imprévues. C'est ainsi que, lorsqu'on étudie la lutte des deux religions qui se disputent l'empire romain au IIe siècle, on s'imagine volontiers qu'elles étaient entièrement opposées l'une à l'autre, et qu'il ne devait rien se trouver dans la doctrine nouvelle qui ne fût un objet d'étonnement et même de scandale pour tous ceux qui avaient été nourris de l'ancienne. J'espère avoir montré que cette opinion est fort exagérée. Il y avait certainement entre elles des différences radicales, mais, par certains côtés aussi, elles se touchaient et travaillaient quelquefois d'une manière diverse à une œuvre commune. Saint Augustin proclame que le Christianisme seul a trouvé la route de cette patrie lointaine vers laquelle se dirigeait l'humanité; mais il ajoute que la philosophie l'avait aperçue de loin et saluée du haut de la colline[2].

1. Saint Jérôme, *Epist.*, 60, 4 : *immortalem animam et post dissolutionem corporis existentem, quod Pythagoras somniavit, Democritus non credidit, in consolationem damnationis suæ Socrates disputavit in carcere, Indus, Persa, Gothus, Ægyptius philosophantur.* — 2. S. Aug., *Conf.*, VII, 21 : *aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis... et aliud tenere viam illuc ducentem.*

On se figure ordinairement que ces deux sociétés suivaient des directions contraires : l'étude que nous venons de faire prouve qu'elles marchaient plutôt dans le même sens ; mais l'une, conservatrice par nature, embarrassée de souvenirs et de traditions qu'elle entendait respecter, en se dirigeant vers l'avenir se retournait sans cesse vers le passé, ce qui rendait sa marche timide et son succès incertain ; l'autre, au contraire, étrangère sur ce sol qu'elle venait conquérir, libre de toutes ces attaches qui deviennent souvent des entraves, s'avançait résolûment vers le but, et elle devait d'autant plus aisément l'atteindre qu'elle trouvait la route en partie frayée devant elle.

On peut donc prétendre qu'en somme, malgré les résistances que le Christianisme a rencontrées et les luttes qu'il a soutenues, il s'est développé dans des conditions favorables. Les Pères de l'Église ne font pas difficulté de l'avouer. Ils reconnaissent, par exemple, que la réunion du monde entier sous la domination de Rome et la paix profonde dont il jouissait depuis Auguste ont beaucoup aidé à la propagation de l'Évangile. Il aurait certainement éprouvé plus de peine à se répandre si les rapports entre les nations avaient été plus rares et moins faciles. « C'est Dieu, disent-ils, qui a soumis tous les peuples aux Romains pour préparer les voies au Christ[1]. » D'autres causes aussi ont contribué à son triomphe, et parmi elles il n'y en a pas eu de plus

1. Prudence, *Contra Symm.*, II, 586. Voyez aussi Origène, *Contra Cels.*, II. 30.

efficace que ce grand mouvement religieux que nous venons d'étudier. Je ne veux pas dire, comme on l'a fait, qu'il ait produit la révolution chrétienne et qu'il suffise à l'expliquer. Le Christianisme en a profité, mais il n'en est pas sorti; ses origines sont ailleurs : il apportait avec lui, en s'établissant dans l'empire, une doctrine que Rome ne connaissait pas et qu'elle dut avoir quelque peine à comprendre. L'*Épître aux Romains* ne contient rien qui ressemble aux systèmes imaginés par les philosophes de la Grèce et qu'on puisse croire imité d'eux. Il n'est pas juste non plus de prétendre que le Christianisme n'a fait que continuer l'œuvre des religions anciennes et de laisser croire que s'il ne les avait pas interrompues elles seraient parvenues toutes seules où il est lui-même arrivé. Je crois avoir montré, au contraire, qu'après des efforts vigoureux, elles s'étaient arrêtées comme épuisées vers le IIe siècle[1]. Elles avaient atteint alors, à ce qu'il semble, leurs limites naturelles, et ne paraissaient pas capables d'aller plus loin. La révolution accomplie par le Christianisme est donc bien réellement son ouvrage et le fruit de sa vertu propre; mais il n'est pas douteux qu'il n'ait tiré un grand profit du travail religieux et philosophique qui s'était accompli avant lui. Il ne se serait probablement pas propagé aussi vite un siècle plus tôt, dans cette société indifférente, railleuse, toute livrée aux soucis de la politique, qui dans les choses religieuses ne croyait pas et n'éprouvait pas le besoin de croire, au moment où Cicéron s'attirait les

1. Voyez t. II, p. 124, 342, 404.

applaudissements de la foule en disant : « Ne pensez pas qu'il soit possible qu'un dieu nous tombe du ciel, comme il arrive dans les tragédies, qu'il vienne se mêler à nous, courir le monde et converser avec les hommes[1]. » Ce dieu descendu du ciel pour le salut de l'humanité, au IIe siècle on y croyait et on l'attendait, et les imposteurs qui prenaient le nom de quelque divinité de l'Olympe et se donnaient pour elle, étaient sûrs de trouver des dupes[2]. Il fut donc utile au Christianisme de naître au milieu de cette fermentation religieuse qui arrachait le monde à l'indifférence ; il lui fut plus utile encore qu'elle n'eût abouti qu'à des résultats incomplets. Nous venons de voir que toutes les réformes qu'on avait tentées étaient restées imparfaites. La philosophie avait posé les plus grands problèmes et ne les avait pas résolus ; la religion avait excité les esprits sans les satisfaire. Une fois jetés sur la route, ils voulaient arriver au but ; ils étaient émus, troublés, pleins de désirs inassouvis et d'attente inquiète, affamés de croyances, prêts à suivre sans hésitation ceux qui leur apporteraient enfin ces biens précieux qu'on leur avait fait entrevoir sans les leur donner, la paix et la foi. « Le Christ peut venir, disait Prudence, les voies lui sont préparées[3]. »

1. Cic., *De harusp. responsis*, 28 : *nolite enim id putare accidere posse, quod in fabulis sæpe videtis fieri, ut deus aliquis, lapsus de cœlo, cœtus hominum adeat, versetur in terris, cum hominibus colloquatur.* — 2. Voyez, par exemple, les histoires plaisantes racontées par Lucien dans son *Alexander.* — 3. Prudence, *Contra Symm.*, II, 620 :

Christo jam tum venienti,
Crede, parata via est.

Il est donc vrai que le mouvement religieux et philosophique du Ier siècle prépara les voies au Christianisme et rendit son succès plus facile. C'est ce qui en fait l'importance, c'est ce qui m'a engagé à l'étudier de près dans cet ouvrage. Si je voulais résumer, en finissant, les conclusions auxquelles cette étude m'a conduit, je n'aurais qu'à citer un mot de saint Augustin qui me semble indiquer avec un grand bonheur quelles furent les conséquences de tout ce travail des esprits et en quel état le Christianisme trouva le monde. Il raconte, dans ses *Confessions*, qu'il était tout livré aux futilités de la rhétorique et aux dissipations de la vie mondaine, quand il lut l'*Hortensius* de Cicéron. Cet ouvrage éveilla son esprit qui sommeillait, et lui donna le goût des études sérieuses. « Je me levai alors, Seigneur, dit-il, pour revenir vers vous[1]. » Ces paroles s'appliquent à bien d'autres que lui. On peut dire qu'au Ier siècle le monde entier « s'était levé » sous l'impulsion de l'esprit religieux et de la philosophie; il était debout, en mouvement, et, sans connaître le Christ, il s'était déjà mis de lui-même sur le chemin du Christianisme.

1. S. Aug., *Conf.*, III, 4 : *surgere cœperam ut ad te redirem.*

FIN.

TABLE ANALYTIQUE

DES DEUX VOLUMES.

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE.

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME.

LIVRE SECOND (suite).

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE.

LIVRE TROISIÈME.

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS.

CONCLUSION.

ERRATA

TOME PREMIER.

Pages 48 et 128, notes, *lisez :* Vahlen.
Page 438, ligne 29, *lisez :* la déesse Anœtis.

TOME SECOND.

Page 265, ligne 11, *lisez :* Antistius Vetus.

A propos des Arvales (t. I, p. 362 et sq), je regrette de n'avoir pu profiter du nouvel ouvrage publié par M. Henzen (*Acta fratrum Arvalium*), et dans lequel il a réuni tous les actes de la corporation. Quand je l'ai reçu, l'impression de mon premier volume était terminée.

PARIS. — J. CLAYE, IMPRIMEUR, 7, RUE SAINT-BENOIT. — [276]

a

D


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 11 24 09 002 5